

وقف السلطان السعيد والملك الرشيد مشيد اصول الدين
ومؤيد الشرع المبين السلطان ابن السلطان مولانا
السلطان عبد الحميد خان ابن السلطان احمد خان
لازال مرسا ساح الخلافة والاقبال والاجلال
ومحلا بجواهر المهابة والسعود
وانا الداعي لدولته السيد علي
المفتش باوقاف الحرمين
الشريفين
عفي له



بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر

الحمد لله ذي الحجج الباهرة والعزة القاهرة على نعمه العظام ومننه الجسام ما حلت الارواح
في الاجسام وكلفنا بالشرائع والاحكام واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة
عبد شكر خيره ولم يعرف الا غيره واشهد ان محمدا من خير ارومة العرب مولدا وافضل
جراثيمها محتدا واطولها نجادا وارسخها في المكرمات اوتادا عبده ورسوله ارسله حين
كشف الشرك قناعه وبسط الكفر باعه ونصب الجهل رايته وبلغ الغي غايته فايده احسن
تاييد واكرمه افضل تاكيد حتى بلغ الرسالة واوضح الدلالة وعبد ربه حتى اتاه اليقين
صلى الله عليه وعلى اله واصحابه اجمعين قال العبد المستغفر من ذنبه الراجي
رحمة ربه ابو البركات عبد الله بن احمد بن محمود النسفي غفر الله له لما رايت الهمم مائلة الى
علم اصول الفقه الذي هو من اجل العلوم الدينية وانها في استخراج الطرائق الجلية لاشتماله
على المعقول والمسموع ورايت المحصلين ببخارى وغيرها من بلاد الاسلام مائلين الى اصول
الفقه لفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي تغمدهما الله برحمته فاختصرتهما بعدما التمس
الطالبين طلبتهما ايراد جميع الاصول مومئا الى الدلائل والفروع مراعيا ترتيب فخر الاسلام
الا ما دعت الضرورة اليه ولم ازد فيه شيئا اجنبيا الا ما كان بالزيادة حريا ثم ان بعض المختلفة
الي ممن تاملوا في مصادره وموارده واعملوا النظر في معاقده وقواعده اكثروا المعاودة الي
ملتمسين مني شرحا كاشفا لعويصاته موضحا لمعضلاته فانتحلت ما علقت في اصول الفقه
لفخر الاسلام حاويا زبدة ما اورد في منتخب المحصول لفخر الانام فاجبتهم الى ذلك وسميته بكشف
الاسرار في شرح المنار وعلى الله اتوكل وبه استعين وهو حسبي ونعم المعين اعلم ان حكم الذهن
بامر على امر ان كان جازما فجهل ان لم يطابق وتقليد ان طابق ولم يكن لموجب وعلم لو لموجب عقلي
او حسي او مركب منهما فالاول بديهي ان كفى تصور طرفيه لحصوله والا فكري والثاني علم بالمحسوسات
والثالث بالمتواترات والحدسيات والمجربات وان لم يكن جازما فشك ان تساوى طرفاه
والا فالراجح ظن والمرجوح وهم والعلم غني عن التعريف لان كل احد يعلم بوجوده ضرورة
فلو لم يكن العلم بحقيقة العلم ضروريا لم يكن العلم ضروريا وان قيل هو صفة يتجلى بها المذكور لمن

قامت هي به او صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض ثم العلم النافع الرافع الذي ابتلينا به نوعان
احدهما علم التوحيد والصفات اي علم الكلام فاطلق اسم البعض على الكل وهو الاهم المقدم
فان اول ما يجب على الانسان معرفة الله تعالى كما هو باسمائه وصفاته والايمان بانه واحد
لا شريك له موصوف بصفات الكمال كالعلم والقدرة والارادة والحياة وغيرها منزه
عن صفات النقص والزوال كالجوهرية والجسمية والعرضية والتبعيض والتمكن ونحوها
والاصل فيه التمسك بالكتاب والسنة والتجانب عن الهوى والبدعة كما كان
عليه الصحابة والتابعون والسلف الصالحون والائمة الكبار كابي حنيفة وابي يوسف
ومحمد واصحابهم رضي الله عنهم بخلاف بشر المريسي ونحوه على ما ياتي بيانه ان شاء الله تعالى
وقد صنف ابو حنيفة رضي الله عنه في ذلك كتاب الفقه الاكبر وانما اخترت هذه التسمية
لان العلم يتقدر بشرف المعلوم وذكر فيه اثبات الصفات اي ذكر انه تعالى عالم قادر وله
العلم والقدرة وفيه اشارة الى انه من المثبتة لا من المعطلة كالفلاسفة والمعتزلة و
ان تقدير الخير والشر من الله عز وجل وان ذلك كله بمشيئة الله تعالى اي الخير والشر بقضاء
الله تعالى وقدره ومشيئته وان الاستطاعة مع الفعل وان افعال العباد كلها بخلق الله
وان الاصلح لا يجب على الله تعالى بخلاف ما قالت المعتزلة انه عالم وان الافعال الاختيارية
بخلق العباد اياها وان الاصلح واجب على الله تعالى وصنف كتاب العالم والمتعلم
وكتاب الرسالة وقال لا يكفر احد بذنب ولا يخرج به من الايمان ويترحم له اي ان مات
بلا توبة يقال له رحمه الله وعاقبة امره الجنة وقالت الخوارج من عصى صغيرة او
كبيرة يكفر وقالت المعتزلة مرتكب الكبيرة يخرج من الايمان ويكون مخلدا في النيران وكان
ابو حنيفة رضي الله عنه في علم الاصول اماما صادقا متقنا محققا كما كان في علم الفروع
وقد قال وكيع فتح لابي حنيفة رضي الله عنه في الفقه والكلام ما لم يفتح لغيره وهو ابصر
في علم اصول الدين وفروعه من غيره وصح عن ابي يوسف رحمه الله انه قال
ناظرت ابا حنيفة رضي الله عنه في مسالة خلق القرآن ستة اشهر فاتفق رايي ورايه ان من
قال بخلق القرآن فهو كافر وصح هذا عن محمد رحمه الله قالوا هذا منقول عنه بطريق

الاحاد فلا يقال به اليوم لاشتهار القول منهم بان لا تكفروا اهل قبلتكم وقد شرطوا هنا في طريقة
السنة والجماعة ودلت المسايل من اصحابنا رحمهم الله على انهم لم يميلوا الى الاعتزال والى ساير
الاهواء فقد قالوا من حلف ليمسن السماء او ليقلبن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه وحنث
عقيبها لتصور البر كرامة وفيه رد قول المعتزلة في نفي الكرامة قال ابو حنيفة رضي الله عنه
لا اخذ من الغريم او الوارث كفيلا هذا شي احتاط به بعض القضاة وهو ظلم فكشف عن
مذهبه ان المجتهد يخطي ويصيب كما تزعم المعتزلة ان كل مجتهد مصيب وقالوا يصلح الفاسق
شاهدا او قاضيا واماما وفيه رد قول المعتزلة والخوارج وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله
يكره ان يقول الرجل في دعايه اسالك بمعقد العز ومقعد العز من عرشك لان احدهما من
القعود وهو التمكن والاخر يوهم تعلق عزه بالعرش وان عزه حادث لتعلقه بالمحدث
وفيه رد قول الكرامية وقالوا الحنفية رؤية الله تعالى بالابصار وقال ابو حنيفة رضي الله عنه
لجهم اخرج عني يا كافر لانه قايل بحدث علم الله تعالى وانه ليس بشي ولا موجود و
ان الجنة والنار لم تخلقا ويفنيان بعد وقالوا الحنفية ساير احكام الاخرة كالميزان وقراءة
الكتب وانطاق الجوارح والحوض والانهار والاغلال والسلاسل كما نطق الكتاب والوزن
يومئذ الحق اقرأ كتابك اليوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم وحوض عين تجري
من تحتها الانهار اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل والشفاعة والصراط والحوض
كما نطق به السنة فعن انس رضي الله عنه انه قال سالت النبي عليه السلام ان يشفع لي يوم
القيامة فقال انا فاعل فقلت يا رسول الله فاين اطلبك فقال اطلبني اول ما تطلبني على
الصراط قلت يا رسول الله فان لم القك على الصراط قال اطلبني على الميزان قلت فان لم القك
قال فاطلبني على الحوض فاني لا اخطي هذه الثلاثة المواطن وقد اعرضت عن الدلايل
في هذه المسايل تفاديا عن الاسهاب واعتمادا على ما اودعت في العمدة وثانيهما علم
الفقه واصوله فالفقه لغة فهم غرض المتكلم من كلامه واصطلاحا العلم بالاحكام الشرعية
العملية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال والاصل هو المحتاج اليه وقيل ما ابتني عليه
غيره فاصول الفقه عبارة عن الادلة وعن معرفة وجوه دلالتها على الاحكام من حيث

الجملة

الجملة لا من حيث التفصيل والادلة هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس وقيل حده لقبا
العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
وقيل تمام الفقه بثلثة اشيا العلم بالمشروعات والاتقان في معرفة ذلك بالوقوف على
النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها والعمل بذلك الا ترى ان الله تعالى سمى علم
الشريعة حكمة فقال ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وقد فسر ابن عباس رضي الله عنه و
غيره الحكمة بعلم الفقه وهو المراد بقوله ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة
اي ببيان الفقه ومحاسن الشريعة والحكمة هي العلم والعمل لغة فالحكيم من عمل بعلمه فاما
من لم يعمل بعلمه فهو سفيه وموضع اشتقاق اسم الفقه على انه العلم مع العمل قال الشاعر
ارسلت فيها قرما ذا اقحام طبا فقيها بذوات الابلام ه القرم الفحل المقحام ذا اقتحام
نفسه في الشدة فحل طب حاذق بالضراب والابلام بفتح الهمزة وكسرها يقال ناقة بلمة
اذا اشتدت ضبعتها وابلمت الناقة اذا ورم حياؤها من شدة الضبعة فوصف القرم
بالاقحام والطب ثم اطلق عليه اسم الفقه لعلمه بما يصلح للضراب وبما لا يصلح له والعمل له
فدل انه اسم لهما فمن حوى هذه الجملة صار فقيها مطلقا والمراد بقوله عليه السلام لفقيه واحد
اشد على الشيطان من الف عابد وقد ندب الله تعالى اليه بقوله فلولا نفر من كل فرقة
الاية فوصفهم بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل به والدعوة انما تكون بما حصل من
التفقه فعلم ان الحاصل هو العلم والعمل به وقال عليه السلام خياركم في الجاهلية خياركم في
الاسلام اذا فقهوا وقال عليه السلام من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين رواه ابن عباس رضي الله عنه
ولشرفه دعا الله تعالى دواعي الخلق على طلبه وكان العلماء به ارفع العلماء مكانة واجلهم
شانا واكثرهم اتباعا واعوانا واصحابنا رحمهم الله هم السابقون في هذا الباب فاول
من فرع سراج الامة ابو حنيفة رضي الله عنه فانه ولد في عهد الصحابة رضي الله عنهم
ولقي ستة منهم كانس بن مالك وعبد الله بن الحرث بن جزء وعبد الله بن انيس وعبد
الله بن ابي اوفى وواثلة بن الاسقع ومعقل بن يسار رضي الله عنهم وفي جابر بن عبد الله
اختلاف ونشأ في زمن التابعين وافتى معهم ثم اصحابه رحمهم الله وقد قال الشافعي رحمه الله

الناس كلهم عيال على ابي حنيفة في الفقه ولهم الرتبة العليا والدرجة القصوى في علم الشريعة وهم
الربانيون في علم الكتاب والسنة وملازمة القدوة اي يقتدون بالصحابة رضي الله عنهم
في اخذ الاحكام اولا من الكتاب ثم من السنة ثم من الاجماع ثم من القياس وهم اصحاب
الحديث والمعاني اما المعاني فقد سلم لهم العلماء حتى سموا اهل الراي وهو اسم للفقه الذي
بينا وهم اولى بالحديث ايضا فانهم جوزوا نسخ الكتاب بالسنة وقدموا المرسل وهو ان
يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يعاصره على الراي لقوة منزلة السنة
عندهم ومن رد المراسيل فقد رد كثيرا من السنة وعمل بالفرع اي بالقياس بتعطيل الاصل
اي السنة والعمل به على وجه يغيرها باطل فما ظنك في هذا وقدموا رواية المجهول وهو من
لم يعرف الا بحديث او حديثين على القياس وقدموا قول الصحابي على القياس لاحتمال
السماع والتوقيف وخالفنا الشافعي رحمه الله في الكل وقال محمد رحمه الله لا يستقيم
الحديث الا بالراي ولا يستقيم الراي الا بالحديث حتى ان من اتقن احدهما دون الاخر لا يصلح للقضاء
والفتوى فان المحدث غير الفقيه يغلط كثيرا فقد روي عن محمد بن اسمعيل صاحب الصحيح
انه استفتي في صبيين شربا من لبن شاة فافتى بثبوت الحرمة بينهما واخرج به من
بخارى اذ الاختية تتبع الام والبهيمة لا تصلح اما للادمي وكذا الفقيه غير المحدث
ربما يستعمل القياس في موضع النص كما لو اكل الصائم ناسيا فمن لم يعرف النص الوارد فيه
يفتي بالفساد فالقياس ان يفسد صومه لوجود ما يضاده والشيء لا يبقى مع ما يضاده
وانما بقيناه بالحديث ولنشرع الان بما ذكرت في المنار اعلم ان اصول الشرع ثلاثة الكتاب
والسنة واجماع الامة والاصل الرابع القياس اي اصول الاحكام المشروعة فالشرع
مصدر بمعنى المفعول والاصل والفرع من الاضافيات فيصلح ان يكون للشيء
اصلا باعتبار وهذا النوع من العلم اصل نظرا الى الفروع التي يبتنى عليه اذ الحكم في الفرع
اما ان يثبت بالكتاب وهو اما ان يكون امرا او نهيا او خاصا او عاما او حقيقة
او مجازا او صريحا او كناية او ظاهرا او نصا او مفسرا او محكما وذا قد يكون بالعبارة
او بالاشارة او بالاقتضاء او بالدلالة او بالسنة وهي لا تخلو عن هذه الوجوه

وعن

وعن اخر يختص هي بها كما ستتم عليك او بالاجماع وهو على اقسام وفيه من الخلاف ما فيه او بالقياس
وله شرائط مختلف فيها ومتفق عليها وسانبئك عن مجموعها فلا بد من معرفة هذه الاشياء اولا ليستدل
بها فرع نظرا الى الكلام لا بنائه عليه لتوقف معرفة الاصول على معرفة الباري تعالى وصفاته
وصدق المبلغ وغير ذلك س القياس اركان اصلا فهلا قلت اربعة والا فلم قلت
والاصل الرابع ح هو اصل نظرا الينا فانا نضيف الحكم في الفرع اليه وليس باصل حقيقة
اذ لا مدخل للراي في اثبات الاحكام وهو مفوض اليه تعالى ولا شريك في حكمه احدا بل هو فرع
لهذه الثلاثة اذ انما مستنبط من الكتاب كحرمة الاتيان في الادبار بعلة الاذى قياسا على الحيض
او من السنة كما عرف في الاشياء الستة او من الاجماع كاعتبار الوطء الحرام بالحلال في حرمة
المصاهرة فردعى الجانبان بهذا الطرف ولان اثر الثلاثة في اثبات اصل الحكم واثره في
تغيير وصفه من الخصوص الى العموم وكان اصلا لوصف الحكم والثلاثة اصل لاصل الحكم
فانحطت رتبته ضرورة ولان القياس ليس بحجة بخلاف الثلاثة ولهذا يصار اليه عند
العجز عنها فافرد بالذكر لتمييز الظني عن القطعي س العام المخصوص والاية المأولة او
خبر الواحد والاجماع المنقول الينا بالاحاد ليس بقطعي والقياس بعلة منصوصة قطعي
ح الاصل في الثلاثة القطع وعدمه بالعارض وامر القياس بالعكس فاختلفا باعتبار الاصل
س التفسير مستند كل فالاجماع لا بد له من سبب داع وذا اما الكتاب او السنة او القياس
ح العلم الحاصل بالاجماع غير العلم الحاصل بالسبب الداعي فهو قطعي عند وجود شرائطه و
خبر الواحد او القياس لا يوجب العلم قطعا وعند تفاوت المدلول يظهر تفاوت الدليل
على ان الاجماع عند البعض قد يكون بلا سبب داع بان يخلق الله تعالى علما ضروريا فيهم
ويوفقهم لاختيار الصواب وانما انحصرت فيها لان المستدل لا يخلو اما ان يستدل بالوحي
وهو اما متلو وهو الكتاب او غيره وهو السنة او بغيره وهو اما اجتهاد وذا اما اجتهاد
جميع المجتهدين وهو الاجماع او البعض وهو القياس او غيره وهو الهام او تقليد وهما
معارضان بالمثل س قد يثبت الحكم بشرايع من قبلنا وبالتعامل وبقول الصحابي
وبالاستصحاب على قول فكانت ثمانية ح شرايع من قبلنا انما تلزمنا اذا قص الله تعالى

اوْ رسوله بلا ابكار وكانت ملحقه بالكتاب او السنه والتعامل بالاجماع وقول الصحابي بالسنه لاحتمال
السماع والاستصحاب بالقياس ولذا كسرته على اربعة ابواب الاول في الكتاب الثاني في السنه
الثالث في الاجماع الرابع في القياس وقدم الكتاب لانه الاصل في ثبوت الاحكام فان الرسول
يخبر عن الله تعالى انه حكم بهذا اولان قوله عليه السلام انما صار حجه بالكتاب وكذا الباقيات
الكتاب هو القرآن المنزل على رسول الله عليه السلام المكتوب في المصاحف المنقول
عن النبي عليه السلام نقلا متواترا بلا شبهة اخرج المكتوب في المصاحف وحيا غير متلو لدخوله
تحت المنزل والنقل المتواتر القراات التي ثبتت بالاحاد كقراة ابي فعدة من ايام اخر متتابعات
لان ما دون المتواتر لا يبلغ مرتبة العيان فلا يوجب الايقان وكتاب الله تعالى مما وجب علم اليقين
لانه اصل الدين وبه ثبتت الرسالة وقامت الحجة على الضلالة ولهذا لم نشترط التتابع في قضا
رمضان لا فضائه الى الزيادة على النص بخبر الواحد بخلاف قراة ابن مسعود رضي الله عنه
فصيام ثلثة ايام متتابعات لانها مشهورة فيجوز الزيادة بها وبلا شبهة هذه القراة اذ
المشهور آحاد الاصل متواتر الفرع حتى قيل انه احد قسمي المتواتر وزاد لمثله على الكتاب وهي نسخ
س فالتسميه كتبت في المصاحف ونقلت متواترا ثم لم يجعل آيه من القرآن ح الصحيح
انها آيه من القرآن وليست من اول السورة بل هي للفصل بين السور وللابتداء تبركا بها ولهذا
كره للجنب قراة التسمية على قصد قراة القرآن وانما لم يتاد فرض القراة بها عند ابي حنيفه
رضي الله عنه لاختلاف العلماء في كونها آيه منه وادنى درجات الاختلاف المعتبر
ايراث الشبهة وما كان فرضا لا يتادى بما فيه شبهه س لم يوجد النقل المتواتر في حق من سمع
من النبي عليه السلام ح شرطيته لثبوته في حقنا لا في نفس الامر لثبوته في حقه عليه السلام بدونه
فثبت في حقهم بسماعهم منه عليه السلام وقول من قال ما نقل بين دفتي المصحف تواترا حد الشيء الناصح
بما يتوقف عليه اذ وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن ضعيف لما اشرنا اليه وقد
وقع فيما اي حيث قال الكتاب القرآن وهو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فخرج بما هو
احفى منه وبما يتوقف معرفته على معرفته س شرطتم التتابع بقراة ابن مسعود رضي الله عنه
في الكفارة فجعلتموه قرانا في حق العمل به ولم يوجد النقل المتواتر وابيتم الجهر بالتسميه مع نقل التواتر

يعني لزم من هذا ان يجعل غير القرآن
قرانا والمعول غير قرآن خبر

ح ليس من ضرورة كونها من القرآن وجوب الجهر بها فالفاتحه لم يجهر بها في الاخريين وما جعلنا تلك
الزيادة قرانا لقراته بل جعلناها خبرا رواه عن رسول الله عليه السلام لعلمنا انه ما قراها قرانا
الا سماعا من رسول الله صلى الله عليه فلما لم تثبت قرانا لفوات شرطه بقي خبرا وخبره مقبول
في وجوب العمل به فتضعيف به زعم من استضعفه وجعله بيانا لما اعتقده مذهبا فقد جل
منصبه عن ان يجعل مذهبه قرانا وقوله وما تردد بين ان يكون خبرا او لا يكون لا يجوز العمل
به قلنا هذه مغالطة بل هو متردد بين ان يكون قرانا او خبرا فيجب العمل به وهو اسم للنظم
والمعنى عند الجمهور اذ الاعجاز فيهما لتعلقه بالبلاغه والفصاحة وقد وصف بالعربي في غير
موضع من التنزيل والمراد به نظمه وهو الصحيح من قول ابي حنيفه رضي الله عنه لكنه ادعى
ان النظم غير لازم في حق المصلي اذ لا يراد بالنظم الا الاعجاز فاما المعاني فيقع بها الاعجاز
ويقوم بها الاحكام ويحصل بها معنى المناجاة فاسقط فرضية النظم في حق الصلوة خاصة
رخصة في قول وان روي رجوعه الى قولهما وعليها الاعتماد لانها ليست بحالة الاعجاز حتى
لو كتب مصحفا او واظب على القراة بها منع عنه ونسب الى الزندقة والجنون وهذا
كالتصديق مع الاقرار فالاول ركن اصلي حتى لو تبدل بضده كان كفرا والاقرار ركن زايد
عند الفقهاء وشرط اجراء الاحكام عند المتكلمين حتى لو تبدل بضده بعذر الاكراه لم يعد
كفرا ومن صدق بقلبه وترك البيان بغير عذر لم يكن مومنا ومن لم يجد وقتا يتمكن فيه من
البيان وكان مختارا في التصديق كان مومنا س لو كان السقوط رخصة لخص بالعذر
كالاقرار ح رخصة الاسقاط لا يختص بالعذر كالمسح على الخف وحرمة المس للجنب ووجوب
السجدة عند للاحتياط لقيام الركن الاصلي وانما تعرف وتحكم احكام الشرع بمعرفه
اقسام النظم والمعنى وهي اربعة اقسام فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع دون القصص
والامثال والمواعظ والحكم فهو بحر لا يدرك مداه ولا يعرف منتهاه الاول في وجوه
النظم صيغة ولغة اي مادة وهيئة وهو اربعة الخاص والعام والمشترك والماول
لان اللفظ ان وضع لمعنى واحد فخاص او لاكثر فان يشمل الكل فعام والا فمشترك
ان لم يترجح واحد بالراي وان ترجح فماول والثاني في وجوه البيان بذلك النظم

بالنظم صح

اي كيف يظهر المعنى جليا وخفيا والجلي مسوق اولا ويحتمل التخصيص والمجاز اولا ويحتمل النسخ اولا
والخفي على هذا كما سيأتيك وهو اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم ولهذه الاربعة
اربعة تقابلها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه لان اللفظ ان ظهر مراده فاما ان يكون
مسوقا اولا فالثاني ظاهر والاول اما ان يحتمل التخصيص والتاويل اولا فالاول نص والثاني
اما ان يقبل النسخ اولا فالاول مفسر والثاني محكم وان لم يظهر مراده فاما ان ينال بمجرد الطلب
اولا فالاول خفي والثاني اما ان ينال بالتامل بعد الطلب اولا فالاول مشكل والثاني اما ان
يدرك ببيان من المجمل اولا فالاول مجمل والثاني متشابه وبهذا عرف حد كل واحد منها اذ
الاقسام الصحيحة انما تنفصل باعتبار ما يتميز به عن اخواتها وذلك يصلح ان يكون فصلا لها
والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وهو اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية
لان اللفظ اما ان يكون مستعملا في موضعه الاصلي او في غير موضعه الاصلي لمناسبة بينهما
فالاول الحقيقة والثاني المجاز ثم كل منهما اما ان يستعمل في باب البيان مع كثرة الاستعمال و
وضوح معناه وهو الصريح او استعمل مع استتار معناه وهو الكناية فالحاصل ان القسم الثاني
في نفس البيان والثالث في كيفية استعمال الالفاظ في باب البيان والرابع في معرفة وجوه
الوقوف على المراد والمعاني وهو اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته
وباقتضائه لان المستدل ان استدل بمنطوقه فان كان مسوقا فعبارة والا فاشارة وان
لم يستدل بمنطوقه فان استدل بمعناه اللغوي فدلالة وان لم يستدل بذا ولا ذا فان استدل بما يتوقف
اي تكون مفهوما لغة
اليه النص عقلا او شرعا فاقتضاء والمفهوم من الاستدلالات الفاسدة التي تجيء ان شاء الله تعالى
وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس يشمل الكل وهي اربعة ايضا معرفة مواضعها ومعانيها
وترتيبها واحكامها اي انه في اللغة ما معناه وفي اي موضع يستعمل لغة وفي الشريعة ماذا
يراد به لوقوع التغيير او النقل في بعض الالفاظ بورود الشرع وعند التعارض ايها اولى و
ما الحكم الثابت المطلوب بها فبلغت الاقسام ثمانين وكذا السنة تنقسم على هذه الاقسام
الخمسة والثمانين والتصرف في الكلام على نوعين تصرف في النظم وتصرف في المعنى
والاول مقدم على الثاني طبعا فقدم وضعا ثم الاستعمال مرتب على ذلك ثم الاستنباط بيان

القسم

القسم الاول اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد واحترز بالمعلوم عن
المشترك فانه وضع بازاء معنى من المعاني المختلفة على سبيل الابهام على قول س الرقبة في قوله
تعالى فتحرير رقبة مبهمة وهي خاص عندنا ح هي اسم للذات مرقوق مملوك والابهام فيه من هذا
الوجه واحتمالها الكافرة والمؤمنة وكذا وكذا باعتبار ان الذات لا تخلو عن وصف من
الاوصاف لا باعتبار ذات الاسم لانه لا يتعرض للاوصاف اذ المطلق هو المتعرض
للذات دون الصفات ومثله لا يضرنا فهو موجود في رجل ونحوه بخلاف الابهام في المشترك
فانه باعتبار الحقيقة وبالانفراد عن العام ولا يخدشني استعمال لفظ كل في الحد فانه يبطل
الغرض وانما استعملته في الاوائل ايتساء بالاوائل والتركيب يدل على الانفراد يقال تخصص
فلان بكذا اي انفرد به ولم يشركه فيه غيره وفلان خاص فلان اي منفرد به والخصاصة
حاجة موجبة للانفراد عن المال وتبتل اسبابه وهو اما ان يكون خصوص الجنس كانسان
او خصوص النوع كرجل او خصوص العين كزيد وهذا لان معنى الانسان واحد وهو
حيوان ناطق وكذا معنى الرجل واحد وهو انسان ذكر جاوز حد الصغر وكذا معنى زيد
فاستوى الثلاثة في ان لكل واحد معنى واحدا وهذا التنويع من حيث الشرع بخلاف
ما يقول له اهل الحكمة اذ الشرع جعل الانسان جنسا وجعل الرجل نوعا والمراة نوعا لان
الرجل يصلح للنبوة والامامة الكبرى والصغرى والشهادة في الحدود والقصاص فيها و
غير ذلك مما يعسر تعدادها وحكمه انه يتناول المخصوص قطعا عند مشايخ العراق
والقاضي ابي زيد ومن تابعه ولا يحتمل البيان لكونه بينا وهذا لانه وان احتمل التغيير
عن اصل وضعه عند قيام الدليل بطريق المجاز فلا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان
فانه مبين في نفسه وتبيين المبين لاثبات الثابت س سعي ان لا يثبت الحكم قطعا
كما قال مشايخ سمرقند واصحاب الشافعي لوجود احتمال المجاز ومع الاحتمال لا يثبت
القطع ح الاحتمال الناشئ من غير دليل فلا يقدح ولهذا يلام من لا يقوم تحت حائط
لا ميل فيه لاحتمال سقوطه ولا يلام اذا كان مائلا ولهذا لا نجوز الحاق التعديل بامر
الركوع والسجود على سبيل الفرض لان لفظهما لا ينبئ عنه فالركوع ينبئ عن الميلان

ولذا سمي الفقر خصاصة لانه منفرد عن المال ونيل الاسباب

القصاص

كالاسد بغير قرينة

عن الاستواء والسجود عن وضع الجبهة على الارض فيكون رفعاً لحكم الخاص من الكتاب
بخبر الواحد ويبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية في آية الوضوء لانه تعالى
امر بالغسل وهو الاسالة والمسح وهو الاصابة وهما خاصان لمعنى معلوم فاشتراط النية
والترتيب كما شرطهما الشافعي رحمه الله والولاء كما شرطها مالك والتسمية كما شرطه اصحاب
الظواهر لا يكون عملاً به ولا بياناً لانه بين بل يكون نسخاً له بل يلحق به الحاق الفرع بالاصل
كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب وهو ان يجعل سنة مكملة للفرض وانما جعلنا التعديل
واجباً لينحط رتبة الفرع عن الاصل وقد بينت تحقيقه في الكافي فصار الكتاب على
مذهب المخالف محطوط الرتبة وخبر الواحد مرفوع المنزلة فكان غلطاً من وجهين
وانما زدنا النية في التيمم بالنص لانه اذ التيمم هو القصد ومن ذلك قوله تعالى
وليطوفوا بالبيت العتيق فالمامور به الطواف وهو فعل خاص وضع لمعنى خاص
وهو الدوران حول البيت وهو يتحقق من المحدث كما يتحقق من الطاهر فاشتراط الطهارة
للطواف حتى لا يعتد بالطواف بدونها لا يكون عملاً بهذا الخاص ولا بياناً لانه بين بل يكون
نسخاً فلا يجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة لكن جعل الطهارة
واجبة فيه حتى يتمكن بتركه النقصان ليثبت الحكم بقدر دليله ومن ذلك قلنا في قوله تعالى
ثلثة قروء ان المراد بها الحيض لانها لو حملناها على الاطهار انتقص العدد من الثلاثة اذ
الطلاق المسنون انما يكون في الطهر فاذا طلقها في الطهر ينقضي عدتها بباقي ذلك الطهر وبالطهرين
الاخيرين ولو حملناها على الحيض كان التربص ثلثة قروء كوامل والثلاثة اسم خاص لعدد معلوم
لا يحتمل النقصان عنه ولو كان الاعتبار لمسمى الطهر لانقضت العدة بطهر بين دمي
ترك وليس فليس ويحلله الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله تعالى حتى تنكح هذا
جواب سؤال مقدر وهو ان محمداً والشافعي رحمهما الله قالا في قوله تعالى فان طلقها
فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره ان كلمة حتى وضعت لمعنى خاص وهو الغاية
والنهاية وهو ما ينتهي به الشيء وليس لها في ذلك الشيء اثر غير ذلك فمن جعلها موجبة
للحل الجديد فقد ترك العمل بالخاص وانما العمل بها في ان يجعل غاية للحرمة الحاصلة في

المحل

المحل ولا حرمة قبل الثلاث ولا تصور للغاية قبل وجود المغيا لان الغاية بمنزلة بعضه
وبعض الشيء لا ينفصل عن كله ولو انفصل لم يكن بعضاً له فيلغو قبل وجود الاصل ولهذا لو قال
اذا جاء راس الشهر فوالله لا اكلم فلاناً حتى استشير اباه فاستشاره قبل مجيء راس الشهر لم يعتبر
لان الاستشارة غاية للحرمة الثابتة باليمين فلا يعتبر قبلها واذا لم تعتبر كان وجودها كعدمها
وكان وجود الزوج الثاني في هذه الحالة كعدمه ولو تزوجها قبل اصابة الزوج الثاني كانت
عنده بما بقي من الطلاق كذا هنا ح ان قيل قلنا ترك العمل بالخاص وفيما قلنا عمل به
وهذا لان بانا وله هذا الخاص فهو غاية كما وضع اللفظ له وهو عقد الزوج الثاني
فان النكاح وان كان حقيقة للوطء فقد يذكر للعقد وهو المراد به هنا بدليل الاضافة الى
المراة لانها في مباشرة العقد كالرجل فصحت اضافته اليها فاما الوطء فلا يضاف اليها
حقيقة لانها محل الوطء وكانت موطوءة لا واطئة وانما سميت زانية لتمكينها من الزناء
فعلمنا ان الدخول ما ثبت بالنص وانما ثبت بحديث مشهور وهو ما روي ان امراة رفاعة
قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان رفاعة طلقني ثلثاً فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير
فلم اجد معه الا كهدبة ثوبي فقال اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال لا حتى
تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك وفي ذكر العود دون الانتهاء الذي يدل عليه
النص بقوله حتى تنكح اشارة الى التحليل لان العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى
وهي كانت حلاً فصح ان العود حل وعند الذوق يثبت العود وهو الحل باشارة النص
وهو حادث فلا بد له من سبب ولا سبب سوى الذوق فيكون مثبتاً له ضرورة
وبقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له والمحلل من يثبت الحل كالمحرم من
يثبت الحرمة وكان الزوج الثاني مثبتاً للحل فيثبت الحل انما وجد هذا في المطلقة
ثلاثاً واضح لا يخ وفيما دونها يثبت بالطريق الاولى س الحل الثابت فيما دونها فاني يثبته
الزوج الثاني وفيه اثبات الثابت ح الحل وان كان ثابتاً فهو ناقص لوجود سبب
الزوال اذ الطلقة او الطلقتان سبب الزوال ولهذا لا يملك تجديد العقد عليها بعد
الطلقتين وقبلها يملك فكان الزوج الثاني متمماً لهذا الحل الناقص فكان اثبات

ما ليس بثابت فثبت الدخول زيادة بخبر مشهور ويجوز الزيادة بمثله لما يعرف في باب النسخ
وما ثبت الدخول بهذا الدليل الا بوصف التحليل وهو معمول بالاجماع ومن صفة الدخول
التحليل وانما لا يقول ان يوصف هذا الدليل اي الحل عملا بنص الكتاب وهو ساكت عن
اصل الدخول ووصفه فوضح انكما تركتما العمل بالخاص وعملنا بالخاصين وبطلان
العصمة عن المسروق بقوله تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا هذا جواب سؤال ايضا وهو ان
الشافعي رحمه الله قال المامور به القطع وهو لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو لا ينبئ
عن الشيء ولا ينبئ عن ابطال العصمة المال التي ثابتة بالراي او بخبر الواحد فقد وقع فيما ابى
من ترك العمل بالخاص فقلنا ما ابطلنا العصمة لينتجه ما قلت وانما ابطلناها بخاص اخر
مقرون به وهو جزاء والجزاء المطلق ما يجب لله تعالى بمقابلة فعل العبد لانه المجازي على الاطلاق
ولهذا سميت دار الاخرة دار الجزاء لانه المجازي وحده فاذا كان القطع حق الله تعالى
خالصا كانت الجناية واقعة على حقه حتى يستحق العبد جزاء الله تعالى ومن ضرورته تحول
العصمة التي هي محل الجناية الى الله تعالى عند فعل السرقة حتى تقع جناية العبد على حقه
ليستحق الجزاء من الله تعالى والعصمة واحدة فمتى تحولت الى الله تعالى لم تبق للعبد والتحق
في حقه بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر ولم يجب الضمان رعاية لحقه لا لسقوط حقه وقد
استوفي بالقطع ما وجب بالهتك فلا يجب شيء اخر عليه ووجوب الرد حال قيام المسروق
لا يدل على بقاء عصمته فالخمر المغصوبة من المسلم تسترد وان لم تكن معصومة فالرد للملك
لا للعصمة والضمان للعصمة لا للملك س فعله لاتي عصمتين عصمة الله وعصمة العبد
وكان جنايتين كما لو قتل مسلما خطأ او صيدا مملوكا في الحرم او شرب خمر ذمي فانه يجب الدية
مع الكفارة او الجزاء مع القيمة او الحد مع الضمان ح في النفس حقان حق الشرع وحق
العبد فوجب الضمانان والجزاء في قتل الصيد بهتك حرمة الحرم والضمان باتلاف مال
الغير والحد بشرب الخمر صيانة لعقله والضمان باتلاف مال متقوم للذمي جبرا
لحقه وهنا الجناية متحدة لان محلها العصمة وهي واحدة وقد صارت لله تعالى و
الجناية الواحدة متى اوجبت جزاء الفعل كاملا لا يوجب بدل المحل كقطع اليد قصاصا

٨

لا يجب معه بدل المحل وهو الارش ولان الجزاء لغة يستدعي الكمال لانه من جزى اي قضى وهو الاتمام
او من جزاء بالهمز اي كفى وكمال الجزاء يستدعي كمال سببه وهو الجناية ولا يزيد الجزاء على الجناية
وانه لا يجوز وذا بان يكون الفعل حراما لعينه ومع بقاء عصمة العبد لا يكون الفعل حراما لعينه
بل لغيره وهو المالك فكان مباحا في نفسه فيسقط القطع للشبهة وهو واجب فدل ان الشبهة
مزاحمة وان الجناية لمحضت على حق الله تعالى ولا جمع بين العصمتين عصمة الشرع وعصمة
المالك لتنافٍ بينهما لان احداهما تقتضي الحرمة لعينه والاخرى لغيره فاعتبرنا جانب الشرع
فلم تبق عصمة المالك ولم يحول الملك لانا نحول محل الجناية لتقع الجناية على حق الله تعالى لتكمل
الجناية فيكون كمال الجزاء بمقابلة كمال الجناية ومحل الجناية العصمة فاكتفينا به لان
تحويل العصمة كاف ولان وجوب القطع باعتبار العصمة في محل مملوك س العصمة اذا
استقلت ولم تبق حقا للمالك كيف تشترط خصومته ح المالك غير معتبر فيه لعينه بل
لتظهر السرقة بخصومته عند الامام ليتمكن من الاستيفاء حتى لو وجد الخصم بلا مالك كفى به
كالمكاتب ومتولي الوقف ولان الجناية تقع على المال والعصمة وصف المال لانها عبارة
عن كونه حرام التعرض فتنتقل دون الملك وهو وصف المالك فهو عبارة عن القدرة
وهي صفة القادر فلا تنتقل لان المالك ليس بمحل الجناية ولانه انما ينتقل ما هو قابل للنقل و
هو معهود في الشرع والمعهود انتقال العصمة دون الملك الا ترى ان العصير اذا تخمر بقي
مملوكا ولم يبق معصوما ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع بقوله تعالى فان طلقها
فلا تحل له فان الفاء لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الوصل والتعقيب وانما وصل
الطلاق بالافتداء بالمال فاوجب صحة الطلاق بعد الخلع فالشافعي رحمه الله متى
وصله بالرجعي وابطل وقوعه بعد الخلع لا يكون عاملا به ولا بيانا ولذا وجب مهر المثل
بنفس العقد في المفوضة وهي التي زوجت بغير مهر عملا بقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم
فالابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الطلب والطلب بالعقد يقع والباء
للالصاق فيقتضي ان يكون المال ملصقا بالابتغاء فالقول بتراخيه عن الابتغاء الى
وجود الوطء كما قال الشافعي رحمه الله في المفوضة ترك العمل بالخاص بالراي ولا يلزم النكاح

الفاسد فانه لا يجب المهر فيه بنفس العقد اجماعاً بل بالدخول لان المراد به الطلب الصحيح وذلك بالنكاح الصحيح ولذا كان المهر مقدراً شرعاً غير مضاف الى العبد بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم فالفرض لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو التقدير فالقول بان المهر غير مقدر كما قال الشافعي رحمه الله ترك العمل بالخاص وكذا الكناية في قوله تعالى فرضنا لفظ خاص يراد به ذات المتكلم فدل ان صاحب الشرع هو المتولي للايجاب والتقدير وانه لا خيار للعبد فيهما اصلاً بل بتقدير العبد امتثال به اي ان مهور النساء مقدرة معلومة عند الله تعالى فاذا اصطلح الزوجان على مقدار يظهر ما كان معلوماً عند الله تعالى لان العباد يقدرون ما ليس بمقدر وعلى هذا قيم الاشياء فانها معلومة عند الله تعالى والمقومون باراءهم يظهرون ذلك المعلوم المستودع عندنا وهذا كذلك فمن فوض اثبات المهر وتركه والتقدير فيه الى العبد كما قال الشافعي رحمه الله فقد ترك العمل بالخاص وانما العمل به فيما قلنا ان وجوب اصله وادنى المقدار فيه ثابت شرعاً لا خيار فيه للزوجين ولهذا لو تزوج امراة بخمسة دراهم كانت الخمسة مهراً عنده وعندنا يجب عشرة دراهم لان الشارع قدره بالعشرة لقوله عليه السلام لا مهر اقل من عشرة دراهم وهذا لان النساء اماء الله تعالى ونحن عبيده وكان المهر للمولى ولهذا خص النبي عليه السلام بعدم المهر اظهاراً للكرامة وهذا في الابتداء فاما في البقاء فهو حق المراة فتتولى اسقاطه ومن ذلك قوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ففي الاضافة اليهما ثم تخصيص جانبها بالذكر بيان ان الذي من جانب الزوج في الخلع عين ما تناوله اول الاية وهو الطلاق لا غيره وهو الفسخ وهذا لان الخلع يوجد منهما ولا يستبد به وقد ذكر فعلها ولم يذكر فعل الزوج وكان تقريراً لفعل الزوج على ما سبق وقد سبق الطلاق فجعل الخلع فسخاً كما قال الشافعي رحمه الله ترك العمل بهذا الخاص وجعله طلاقاً يكون عملاً به ولم يصر الطلاق اربعاً لان الله تعالى ذكر الطلقة الثالثة بعوض وبغير عوض وعلى هذا فاعتبره فيما يكون من هذا الجنس

فصل وهو من الخاص فان صيغة الامر لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل واعلم ان مسايل الامر جنسه انواع لانه اما ان يكون في بيان نفس الامر وموجبه او في بيان المامور به وهو طلب الفعل او في

بيان

بيان المامور فيه وهو الزمان او في بيان المامور وهو المكلف او في بيان الآمر وهذا التقسيم ضروري لان الامر لا بد ان يصدر من احد وهو الآمر ولا بد ان يصدر بايجاب شي وهو المامور به ولا بد من مكلف ليجب عليه وهو المامور اذ بالامر لا يجب شي على الآمر وهذا الامر لوجوب فعل على العبد وفعله لا بد ان يقع في زمان وهو المامور فيه فالامر قول القايل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل فخرج فعل النبي عليه السلام والاشارة بالقول فانهما ليسا بامر والدعاء والالتماس بقوله على سبيل الاستعلاء فان من قال لغيره افعل على سبيل التضرع لا يسمى امراً وان كان اعلى رتبة من المقول له افعل ومن قال لغيره على سبيل الاستعلاء افعل يقال انه امره وان كان اعلى رتبة منه وبقي لا افعل او نحوه وخرج قول من هو مفترض الطاعة لغيره اوجبت عليك ان تفعل كذا او واجب عليك فعل كذا او اطلب منك ان تفعل كذا وهذا كله طلب تحصيل الفعل وليس بامر وبه ظهر ضعف قولهم انه طلب الفعل ممن دونه في الرتبة لجواز الامر لمن فوقه في الرتبة حتى ينسب الى الجهل والحمق من حيث انه امر من هو اعلى منه ولا يلزم ان الامر موجود بدون لفظة افعل لانا لا نعني به هذه الصيغة على الخصوص وهو معلوم لمن له ادنى لب الا ترى انه ذكر صاحب المحصول فيه الوجوب له صيغة مفردة في اللغة وتلك الصيغة هي افعل وقد علم بالبديهة انه لم يرد به الصيغة الخاصة

فصل ويختص مراده بصيغة لازمة حتى لا يكون الفعل موجباً خلافاً لبعض اصحاب الشافعي رحمه الله اي ان المراد بالامر يعرف بهذه الصيغة فقط ولا يعرف بدون هذه الصيغة عند الجمهور وقال بعض اصحاب مالك والشافعي يعرف المراد بالامر بدون هذه الصيغة وعلى هذا يبتني الخلاف ان افعال النبي عليه السلام موجبة ام لا فعندنا ليست بموجبة لانتفاء الصيغة وعندهم موجبة كالامر لقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله فلو لم يكن الامر مستفاداً بالفعل لما سمي به اذ الامر موجب ولو لم يكن الفعل موجباً كالامر لكان هذا اطلاق لفظ الموجب على غير الموجب ولقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي فهو تنصيص على وجوب اتباعه في افعاله واذا ثبت استعمال الامر في الفعل كان حقيقة فيه لان الظاهر الاستعمال الحقيقة وعندنا هو حقيقة في القول فقط لان العبارات انما وضعت دلالات

على المعاني المقصودة ليقع العلم لغيره بما في ضميره ولا تقصر العبارات عن المقاصد والمعاني
لان المهملات اكثر من المستعملات ولانه حينئذ يختل الغرض من المطلوب من وضع الكلام
وهو ابانة المراد ولا يتحقق انتفاء القصور الا بعد ان يكون لكل مقصود عبارة ثم سائر
مقاصد الفعل كالماضي والحال والاستقبال مختصة بعبارة وضعت لها والمراد بالامر
من اعظم المقاصد لحصول الابتلاء به فاختصاصه بالعبارة احق من غيره فاذا ثبت
اصل الموضوع كان حقيقة له فيكون لازمه على معنى انه لا يوجد هذا المعنى بدون هذه
الصيغة الا ترى ان الاسد لما كان موضوعا للهيكل المخصوص لا يوجد الهيكل المخصوص
بدون اسم الاسد الا اذا دل الدليل على ان المراد بالامر غير مراد بهذه الصيغة واذا ثبت انه
حقيقة له فلا يكون حقيقة في الفعل دفعا للاشتراك ولانه لو كان حقيقة في الفعل لصح ان يقال
للقائم امر ولان ما كان حقيقة لشيء لا يصح نفيه عنه بحال كالاب لا ينفى عنه الاسم بحال
والمجاز يصح نفيه كالجد يسمى ابا ويصح نفيه ثم هنا لا يصح نفي اسم الامر عن القول المخصوص
ويصح عن الفعل فدل ان الاستعمال فيه مجاز وقوله للمنع عن الوصال وخلع النعال
اي لما واصل وواصل اصحابه انكر عليهم الموافقة في وصال الصوم فقال عليه السلام اني لست
كاحدكم اني ابيت يطعمني ربي ويسقيني ولما خلع نعليه في الصلوة فخلع الناس نعالهم قال
منكرا عليهم بعد ما فرغ ما لكم خلعتم نعالكم ولو كان الفعل موجبا لصار كانه امر بالوصال
وخلع النعال ثم انكر عليهم الوصال والخلع وهو باطل والوجوب استفيد بقوله عليه السلم
صلوا كما رايتموني اصلي لا بالفعل اذ لو ثبت به وجوب الاتباع لخلا هذا اللفظ عن الفائدة
وسمي الفعل به مجازا لان الامر سبب الفعل واطلاق اسم السبب على المسبب جائز ولا ننكر
تسميته مجازا ش خولف بين الجمعين فقيل في جمع الامر بمعنى القول اوامر وفي جمعه بمعنى
الفعل امور وهو امارة الحقيقة في كل واحد ح لا نسلم انه امارة الحقيقة **فصل**
في موجب الامر وموجبه الوجوب لا الندب والاباحة والتوقف سواء كان
بعد الحظر او قبله لانتفاء الخيرة عن المامور بالامر بالنص واستحقاق الوعيد لتاركه
ودلالة الاجماع والمعقول واذا اريد به الاباحة او الندب فقيل انه حقيقة لانه بعضه

وقيل لا لانه جاز اصلة الكلام وهذا الفصل في اربعة مواضع احدها في خصوص المراد بهذه الصيغة
فقال الجمهور لما ثبت خصوص الصيغة ثبت خصوص المراد وقال بعض الشافعية
انه مجمل في حق الحكم فيتوقف حتى يتبين المراد بالدليل لان هذه الصيغة استعملت لمعان مختلفة
للايجاب والندب والاباحة والتقريع والتوبيخ والسؤال والالتماس والتكوين والارشاد
وهو لمنافع الدنيا والندب لثواب الاخرة والتسوية والاهانة والتعجب والاخبار
والاحتقار والانذار كقوله تعالى فاقيموا الصلوة وكاتبوهم فاصطادوا واستفزز من
استطعت اي ازعج الى المعاصي بصوتك اي بدعائك وهذا على الاستبعاد عن ان يملك
او يقدر عليهم لقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر ربنا تقبل منا فات بها من المغرب كن فيكون واشهدوا اذا تبايعتم اصبروا او
لا تصبروا ذق انك انت العزيز الكريم اسمع بهم فليضحكوا قليلا القوا ما انتم ملقون
تمتعوا فان مصيركم الى النار وللتمني كقوله شعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي
فاذا اختلفت وجوه الاستعمال صار مجملا في حق الحكم ولا يتعين شيء منها الا بدليل ولنا
ان العبارات لا تقصر عن المعاني فكذا كل عبارة تكون لمعنى خاص باعتبار اصل الوضع
ولا يثبت الاشتراك الا بعارض اختلاط القبائل او للابتلاء او لغفلة من الواضع
وصيغة الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل فيكون لمعنى خاص باعتبار اصل الوضع و
استعماله لمعنى اخر بطريق المجاز ومتى وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز
اولى لانه اغلب وابلغ والاشتراك يخل بالتفاهم ويحتاج الى قرينتين وثانيها في
تعيين المراد فقال بعض اصحاب مالك رحمه الله موجبه الاباحة لان الامر لطلب
وجود المامور به من المامور ولا وجود الا بالائتمار فدل على انفتاح طريق الائتمار عليه
ضرورة وادناه الاباحة وقال اكثر الاشعرية والمعتزلة حكمه الندب لان الامر لطلب
الفعل ولا بد من اثبات ما يترجح به الفعل على الترك وذا قد يكون بالالزام وقد يكون بالندب
وهو ادنى فيثبت لتيقنه وعندنا موجبه الوجوب لان الامر لما كان لطلب المامور به
فمطلقه ينصرف الى الكامل من الطلب لانه لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم

فانه مفترض الطاعة بملك الالزام والكامل في ما قلنا لانه مطلوب من كل وجه فاما الطلب
على وجه فيه رخصة الترك وهو الندب فهو طلب مرجح دون وجه والموضوع للشي محمول
على الثابت من كل وجه وفيه رعاية الاحتياط الا عند مشايخ العراق من اصحابنا
حكمه وجوب العمل والاعتقاد قطعا وعند مشايخ سمرقند منهم الشيخ ابو منصور رحمه الله
حكمه الوجوب عملا لا اعتقادا على طريق التعيين بل نعتقد على الابهام ان ما اراد الله تعالى
به من الايجاب او الندب حق ولكن ياتي بالفعل لا محاله لان هذه الصيغه ليست للوجوب
بعينها لانها توجد بلا وجوب بل تعين بتجردها عن القراين واحتمال وجود القرينه قايم
الا ان مجرد الاحتمال غير معتبر عند مشايخ العراق لما من الا يرى ان المري في الكرم الثانيه
يحتمل ان يكون في الاولى لحيوان ان يذهب به ويخلق غيره مكانه بلا تفاوت
ولا شك انه في الكرم الثانيه عين ما كان في الكرم الاولى وظهر ان الاحتمال الناشي من غير دليل
ظاهر باطل والدليل على انه للوجوب انتفا الخيرة عن المامور بالامر لقوله تعالى وما كان
لمومن ولا مومنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم والقضاء
عبارة عن الحكم والندب والاباحه لا ينفيان الخيره واستحقاق الوعيد لتاركه لقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنه او يصيبهم عذاب اليم الحق الوعيد
لتاركه والوعيد لا يستحق الا بترك الواجب والمراد بالايه امر الرسول عليه السلم فانه بناء
على قوله لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا ولان تارك المامور به
عاص وفاسق لقوله تعالى افعصيت امري لا يعصون الله ما امرهم لا اعصي لك امرا
ففسق عن امر ربه وهما يستحقان الوعيد بالنص ولانه لا يكون عاصيا وفاسقا
بترك الامتثال الا ان يكون موجبه الالزام ولان الفسق اسم لفعل حرام وكذا المعصيه
ولولا الحسبه لما تمادى لم يكن خلافه حراما ودلاله الاجماع فان من اراد ان يطلب فعلا
من غيره لا يجد لفظا موضوعا لاظهار مراده سوى قوله افعل فدل ان هذه الصيغه
موضوعة لهذا المعنى والدليل المعقول وهو ان تصاريف الافعال
وضعت لمعان على الخصوص فلفظ الماضي موضوع للمضي وكذا لفظ الحال للحال

واحتماله

واحتماله ان يكون للاستقبال لا يخرجه عن موضوعه ثم ساير المعاني التي وضعت لها الالفاظ
كانت لازمه لمطلقها الا ان يقوم الدليل بخلافه فكذا معنى الطلب المامور به لهذه
الصيغة يكون حقا لازما لها على اصل الوضع س هذا انما يصح ان لو وضعت هذه
الصيغه لطلب المامور به ح انه معنى مطلوب وقد مست الحاجه الى التعبير عنه
فوجب ان يكون له صيغه مفرده وتلك الصيغه افعل او غيرها وبطل الثاني اجماعا
فتعين الاول ولان موجب الامر الايتمار لانه يقال امرته فايتمر كما يقال كسرته فانكسر وهدمته
فانهدم وهذا يقتضي ان لا يتحقق الامر بدون الايتمار كما لا يكون الكسر بدون الانكسار
الا ان الوجود لو اتصل بالامر لسقط الاختيار من المامور به وللمامور عندنا ضرب من
الاختيار وان كان ضروريا لانه خلقه مختارا فكان مجبولا عليه وليس له اختيار كلي فذا من
خواص الالوهية ولكن له الاختيار بقدر ما ينتفي به الجبر ويستحق الثواب بالاقدام على
الايتمار فتراخي الوجود الى حين اختياره تفاديا عن الجبر ونفي الوجوب المفضي الى الوجود
تكميلا له فصار حق اللفظ بالقدر الممكن الا يرى انه لما اراد ابانا انه تعالى علما اختيار له ابانا عن
الايتمار مقرونا به فقال كن فيكون فلو لم يكن الوجود مقصودا بالامر لما استقام ان يكون
مجازا عن سرعة الايجاد كما ذهب اليه الشيخ ابو منصور والقاضي ابو زيد رحمهما الله
والمعنى ان ما قضى من الامور واراد كونه يتكون من غير توقف ولا قول ثم لان المعدوم
لا يومر او لما استقام قرينة للايجاد كما هو مذهب الفقهاء فعندهم في الايجاد التكوين
وخطاب كن من غير تشبيه كما زعمت الكراميه في ان كلامه حادث في ذاته ولا تعطيل كما
زعمت المعتزله فعندهم انما صار متكلما بخلق هذه الحروف في اللوح وهو تعطيل اذ المتصف
اذ المتصف بالتكلم من قام الكلام بذاته وقد اجرى سنته لان يقوله في الايجاد كن فيوجد من
به كما نطق به النص وما هو كاين في علمه كالموجود فصح الخطاب وفايدته اظهار العظمة
واعلام الملايكة بذلك الفعل وقال ومن اياته ان تقوم السماء والارض بامره فجعل القيام
موجب الامر فيما لا اختيار له وهو دليل على حقيقه الوجود مقصودا بالامر س الايتمار
ليس موجب الامر كما يقال امرته فعصى وليس العصيان موجب الامر ح انما يقال امرته
فايتمر يقال امرته و

نعصي الامر ان الاستمارين احي الى حسن اختياره وجاز ان لا يختار الائتمار وتمسكوا بقوله عليه السلام لولا ان اشق
على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة على انه للوجوب فان لولا لانتفاء الشيء لوجود غيره
قيل هو انتفاء الامر لوجود المشقة لكن السواك مندوب قيل هو ان لا يكون المندوب مأمورا واذا
ثبت هذا ظهر ان الامر لا يحصل الا عند الوجوب وهو لا يتم لانه علم الارادة الوجوب بقرينة
الامر لوجود المشقة وقول الواقفية يفضي الى التوقف في النهي ايضا للاحتمال لانه يجيء للحظر
وللكراهة وللشفقة كالنهي عن اتخاذ الدواب كراسي وعن المشي في نعل واحد فيتحد
موجبهما وهو باطل اذ حكم احد الضدين يخالف حكم الضد الاخر وما اعتبره الواقفية من
الاحتمال يبطل الحقائق كلها فما من حقيقة الا ويحتمل المجاز وما ذكروا من الاحتمال نعتبره في
ان لا نجعله محكما بمجرد الصيغة لا في ان لا نثبت موجبه اصلا وثالثها في ان الامر
بعد الحظر وقبله سواء فيكون للايجاب في الحالين وقال بعض الشافعية انه للاباحة بعد الحظر
لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ولانه لازالة الحظر ومن ضرورته الاباحة ولنا
ان مقتضى هذه الصيغة الالزام لما مر ولم تتفاوت صيغة الامر بعد الحظر وقبله فلا يتفاوت
حكمه والاباحة فيما ذكروا للاجماع او لان الاصطياد شرع لنا لا علينا وما شرع لنا لا يصلح
ان يجب علينا على ان الامر بعد الحظر كما ورد للاباحة ورد للوجوب فالامر بقتل شخص
حرام القتل لاسلام او بعقد الذمة بارتكاب سبب موجب للقتل كالردة وقطع الطريق
والزنا والقتل بغير حق للوجوب وان ورد بعد الحظر قلنا رضا وسلم المقتضي للوجوب
ورابعها انه اذا اريد بالامر الاباحة او الندب قيل انه حقيقة لانه بعضه لان
بالايجاب هذا وزيادة وكان قاصرا لا مغايرا وقال الكرخي والجصاص انه مجاز لانه
لا يجوز نفيها هو حقيقة ولو قال ما امرني الله تعالى بصلوة الضحى كان صادقا قيل انه مجاز
لانه جاز اصله وتعداه وما ذكر انه بعضه قلنا فاطلاق اسم الكل على البعض مجاز

فصل

في موجب الامر في حكم التكرار الصحيح ان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار
ولا يحتمله سواء كان معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او لم يكن ولكنه يقع على اقل جنسه
ويحتمل كله بدليله وقال بعض مشايخنا لا يوجبه ولا يحتمله الا ان يكون معلقا بشرط كقوله
تعالى

وان كنتم جنبا فاطهروا او مخصوصا بوصف كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق
والسارقة فاقطعوا اقم الصلوة لدلوك الشمس فانها تتكرر بتكرر ما قيدت به وقال الشافعي رحمه الله
لا يوجب التكرار ولكنه يحتمله وقال بعضهم مطلقه يوجب العموم والتكرار الا بدليل وهو
محكي عن المزني رحمه الله حتى اذا قال لامرأته طلقي تملك ان تطلق نفسها واحدة وثنتين وثلثه
جملة او متفرقا عنده وعندنا وعند الشافعي يحتمل الثلاث والمثنى حتى اذا نوى الزوج
الثلاث والمثنى يقع على الواحدة الا ان نوى الثلاث ولا تعمل نية الثنتين الا
ان تكون المرأة امة احتجوا بحديث الاقرع رضي الله عنه حيث سأل رسول الله
عليه السلام عن الحج اكل عام ام مرة فقال بل مرة ولو قلت في كل عام لوجب ولو وجب
ثم تركتموه لضللتم فلو لم تكن صيغة الامر في قوله حجوا موجبا للتكرار لما اشكل عليه وقد
كان من اهل اللسان ولو لم يكن محتملا لما انكر عليه السلام سؤاله عما ليس من محتملات اللفظ حين
اشتغل ببيان معنى دفع الحرج في الاكتفاء بمرة دل ان موجبه التكرار ولنا ان صيغة
الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر فقوله طلقي اي اوقعي الطلاق والمختصر كالمطول
واسم الفعل عام فيوجب القول بعمومه كسائر الفاظ العموم والتكرار من ضرورات العموم
غير ان الشافعي رحمه الله يقول المصدر نكرة لانه تثبت ضمنا وبالمنكر يحصل الغرض
والنكرة في الاثبات يوجب الخصوص على احتمال العموم ولانه لا فرق بين دخل وادخل
في الخبرية والامرية باجماع اللغة ومن قال دخل زيد الدار لم يقتض التكرار لكن يحتمل انه
دخلها مرارا فكذا ادخل يكون طلب الدخول على ان يكون المراد مرارا ثم الموجب ما هو
المتيقن دون المحتمل وهذا بخلاف النهي فالنكرة في النفي تعم ولنا ان لفظ الامر
مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد ومعنى التوحد مراعى في الفاظ الوحدان
وذا في الفرد الحقيقي او الاعتباري وهو الجنس والمثنى بمعزل منهما لانه عدد محض
وبين الفرد والعدد تناف فكما لا يحتمل الفرد العدد فكذا عكسه وهذا لان الثابت به
طلب الفعل والتكرار امر خارجي صفة للفعل ولا دلالة للموصوف على الصفة ولهذا
تصح نية الثلاث لانه جنس طلاقها فصار من حيث الجنس واحدا فان كل له اجزاء

حقيقة الامر انك اذا عددت الاجناس كان هذا باجزائه واحدا فانك تقول التصرفات
المملوكة النكاح والطلاق وكذا وكذا كما انك تقول نعمة الله تعالى الماء والطعام وكذا
وكذا فوقوع هذا الاسم على الثلاث باعتبار انه واحد لكن الواحد فرد حقيقة وحكما فكان
احق بالاسم الفرد عند الاطلاق من الثلاث والثلاث فرد حكما فكان محتملا فيصار
اليه عند النية وما بينهما وهو الثنتان فعدد محض ليس بفرد حقيقة حتى يكون
موجبا ولا حكما حتى يكون محتملا الا ان يكون المراة امة لان ذلك كل طلاقها فالثنتان في حقها
كالثلاث في حق الحرة وعلى هذا سائر اسماء الاجناس اذا كان فردا صيغة كمن حلف لا يشرب
ماء او الماء فانه يقع على الاقل ويحتمل الكل حتى يقع على قطرة عند الاطلاق ولو نوى جميع
المياه صدق فاما لو نوى قدرا من الافراد المتخللة بين الحدين كما لو نوى كوزا او كوزين
او قدحا او قدحين لا تعمل نيته لخلو المنوي عن صفة الفردية حقيقة او حكما ومثله
لا اكل طعاما ونحوه او دلالة كمن حلف لا اتزوج النساء ولا اشترى العبيد ولا اكلم بني آدم و
لا اشترى الثياب فانه يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا الجمع صار مجازا عن اسم الجنس
لانا اذا بقيناه جمعا لغا معنى التعريف المستفاد بالالف واللام او الاضافة واذا جعلناه
جنسا كان فيه رعاية الامرين اما التعريف فلانه تعرف هذا الجنس المذكور واما الجمعية
فلان كل جنس يتضمن معنى الجمع وكان العمل بهما اولى من اهدار احدهما وقد قال
الله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وذا لا يختص بالجمع وما تكرر من العبادات كالصلوة
والصوم ونحوهما فباسبابها لا بالاوامر وهذا لان كل صلوة تتكرر وقتها الذي جعل سببا
لها وكذا الصوم يتكرر بتكرر وقته الذي جعل سببا له وهو شهر رمضان وكذا في العقوبات
ولو كان التكرار باعتبار الامر لاستغرق الاوقات بحيث لا يخلو وقت عن وجوب
المامور به اذ ليس في اللفظ اشعار بوقت معين وليس بعض الاوقات بالتعيين
اولى من البعض وهو باطل بالاجماع وانما اشكل على الامر فرع لانه من الجائز ان يكون
سبب الحج ما يتكرر وهو وقته كالصوم والصلوة ومن الجائز ان يكون سببه ما لا يتكرر
وهو البيت فبين النبي عليه السلام بقوله من ان السبب هو البيت وقولهم عمر

لا تصم فيعم ضم لانهما للطلب مردود بانه قياس وبالفرق فالانتهاء عن الفعل ابدا ممكن
والاشتغال ابدا لا ولا يقال الامر نهي عن ضده والنهي يعم فيلزم التكرار لانه ممنوع
وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد لانه فرد فلا يراد باية السرقة
الا سرقة واحدة لان الكل غير مراد بالاجماع وبالفعل الواحد لا يقطع الا يد واحدة
وقد تعين اليمنى بالاجماع فالقول بقطع اليسرى بهذه الاية مردود وما قالوا صح لان
يقال افعل دائما او لا دائما ولو دل على التكرار لكان الاول تكرارا والثاني نقضا
لا يتم لانهم يقولون الاول بيان تقرير كقولك جاءني زيد نفسه والثاني بيان المحتمل كقوله
انت طالق ان دخلت الدار وموجب الامر على ما قررنا من الوجوب وعدم التكرار
يتنوع نوعين احدهما يرجع الى صفة قائمة بالموجب وهو نوعان اداء وقضاء وثانيهما
يرجع الى صفة قائمة بغير الموجب وهو نوعان موقت وغير موقت

فصل في حكم الامر

وحكم الامر نوعان اداء وهو تسليم نفس الواجب بالامر و
قضاء وهو تسليم مثل الواجب به قال الله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات
الى اهلها وهو في تسليم اعيانها الى اربابها فرد الغاصب عين ما غصب اداء ورد
المثل بعد هلاك العين قضاء ، وقد يدخل النفل في قسم الاداء عند من جعل الامر حقيقة
في الندب او الاباحة لانه تسليم عين ما ندب الى تسليمه ولا يدخل في قسم القضاء
لان النفل لا يضمن بالترك ويستعمل احدهما مكان الاخر مجازا حتى يجوز الاداء بنية
القضاء وبالعكس في الصحيح لوجود تسليم الواجب فيهما قال الله تعالى فاذا قضيت
الصلوة فانتشروا اي اديت اذ الجمعة لا تقضى فالقضاء لفظ متسع معنى الاتمام
والالزام والاحكام وهذه المعاني موجودة في الاداء ويستعمل الاداء في القضاء
مقيدا يقال ادى ما عليه من الدين والديون تقضى بامثالها فاداء الدين
نفسه محال فيكون القضاء من الاداء مجازا ففي الاداء معنى الاستقصاء وشدة
الرعاية في الخروج عما لزمه وذا بتسليم عين الواجب كما قيل في اللائي منه الذيب
يا ذو للغزال لياكله اي يختال ويتكلف فيختله واما القضاء فلا ينبئ عن شدة

الرعايه بل نُهي عن الاحكام قال الشاعر شعر وعليهما مسرودتان قضاهما ابى احكم
صنعهما وهما غير الاعادة وهى الاتيان بمثل ما فعل اولا مع نقصان فاحش ذاتا
مع صفه الكمال وهذا لانه اذا وجب على المكلف فعل موصوف بصفة فاداه
ناقصا نقصانا فاحشا يجب عليه اعادته فى وقته والقضا يجب بالسبب الذى
وجب به الاداء عند الجمهور وقال العراقيون يجب بنص مقصود غير الامر
الذى به وجب الاداء لان الفايت عبادة فلا يقضى الا بمثل هو عبادة ولا يصير المثل
عباده الا بالنص فكيف يكون مثلا لها بالقياس وقد ذهب فضل الوقت وهذا
لان فى التنصيص على التوقيت اشعارا بفضيله الوقت وبتعين القربه فى ذلك
الوقت ولهذا لا يكون قربه قبل وقتها وكذا بعده والضمان يعتمد المماثله وقد فاتت
ولنا ان الله تعالى اوجب القضاء فى الصوم والصلوة بالنص لا بالمثل قال الله تعالى
فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها
وهو معقول فان الاداء كان فرضا عليه فى الوقت وليس المقصود عين الوقت
بمعنى العبادة فى كونه عملا بخلاف هوى النفس على وجه التعظيم لله تعالى وهو لا يختلف
باختلاف الاوقات ومعلوم ان المستحق لا يسقط عن المستحق عليه الا باسقاط من
له الحق او تسليم المستحق ولم يوجد واحد منهما فبقى مضمونا عليه بعد خروج الوقت
فاذا بقى مضمونا وهو قادر على تسليم مثله من عنده لان النفل مشروع له من جنسه امر
بصرف ماله الى ما عليه ولايه صرف ماله الى ما عليه كما فى حقوق العباد وسقط فضل
الوقت للعجز لانه لا مثل له عند المفوت فاوجبنا عليه ما قدر عليه وهو اصل الواجب
واسقطنا عنه ما لم يقدر عليه وهو وصف الفضل اذ الوصف تبع الاصل فلا يوجب
عدمه عدم الاصل وهذا لان خروج الوقت قبل الاداء لا يسقط الاداء بعينه بل باعتبار
الفوات فيتقدر بقدر ما يتحقق فيه الفوات وهو فضيله الوقت فلا يبقى ذلك
مضمونا عليه الا فى حق الاثم اذا فوته عمدا فاذا عقل هذا فى المنصوص عليه تعدى الحكم
الى الواجبات بالنذر المؤقت من الصوم والصلوة والاعتكاف وهذا اشبه

مسايل

مسايل اصحابنا ولهذا لو فاتت صلوة الليل من القوم فقضوها بالنهار بالجماعة جهر امامهم
وبالعكس لا يجهر ومن فاتته صلوة فى السفر يقضيها فى الحضر ركعتين وبالعكس يقضى
اربعا ولهذا قلنا فى صلوة فاتت عن ايام التشريق تقضيها بلا تكبير لان الجهر
بالتكبير غير مشروع فى غير ايام التشريق فبمضى الوقت تحقق الفوات فيه فسقط ولم
يسقط ما قدر عليه بهذا العذر وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف
انما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال لا لان القضاء وجب بسبب اخر
اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصامه ولم يعتكف فانه يقضى اعتكافه ولا يجزئه فى
الرمضان الثانى فمن قال يجب القضاء بنص اخر قال فى هذا وجب القضاء بالتفويت لا بالنذر
اذ لو وجب القضاء بالنذر لجاز لان الثانى مثل الاول فى كون الصوم مشروعا فيه مستحقا
عليه فدل انه انما لم يجز لان وجوب القضاء بدليل اخر وهو التفويت والتفويت سبب
لوجوب القضاء مطلق عن الوقت لا يتعين وقتا دون وقت فصار كالنذر بالاعتكاف
مطلقا بان قال لله على ان اعتكف شهرا ولم لو اعتكف فى رمضان لا يصح كذا هنا
ونحن نقول وجب القضاء هنا بالسبب الذى اوجب الاداء وهو النذر الا يرى
انه يجب بالفوات مرة بان مرض او اغمى عليه كله والفوات لا يوجب الضمان كالعبد
الجانى اذا مات وكمال الزكوة اذا هلك وبالتفويت اخرى فظهر ان القضاء يجب بما به
وجب الاداء لا بالتفويت وانما لم يجز فى الرمضان الثانى لان الاعتكاف الواجب بالنذر
مطلقا يقتضى صوما وللاعتكاف اثر فى وجوب الصوم لانه شرط الاعتكاف والتزام
المشروط كالتزام الشرط كالتزام الوضوء للصلوة وانما لم يجب الصوم قصدا فى نذر
اعتكاف رمضان لان الوقت وقت الصوم فوجد شرطه فاستغنى عن رعاية شرطه
قصدا كما لو دخل وقت الصلوة وهو متوضى وهذا لان الشروط تراعى وجودها
لا وجودها قصدا فسقط الصوم المقصود بهذا العارض وهو شرف الوقت وهذا
الشرف قد فات بحيث لا يمكن اكتسابه الا بالحيوة الى العام الثانى وهو وقت
مديد يستوى فيه الحيوة والممات فلم يثبت القدره عليه بالشك واذا فاتت

ذلك الشرف بنى الاعتكاف واجبا غليه مطلقًا واذا بقى مطلقا يجب عليه الصوم الفصدى
اذ الموجب له موجود وانما لم يظهر عمله لمانع فاذا زال المانع يعمل الموجب عمله فلم يجئ
فى الرمضان الثانى كما لو نذر ان يعتكف شهرا وكان هذا احوط الوجهين اى يحتمل ان
لا يقضى كما قال ابو يوسف وزفر رحمهما الله اذا فات شرف الوقت بقى اعتكافا
بغير صوم وذا غير مشروع فبطل نذره ويحتمل ان يقضى لان بفوات التبع
لا يبطل الاصل فالقضا احوط الوجهين لان ما ثبت لشرف الوقت من الزياده و هو
فضل الوقت هذا الصوم على غيره وفى الحديث من افطر يوما من رمضان
لم يقضه صيام الدهر كله احتمل السقوط حتى لو لم يصم ولم يعتكف فقضى خارج
رمضان مع الصوم يجوز اجماعا فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف وهو عدم
وجوب الصوم بالاعتكاف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال وهو وجوب
الصوم الفصدى اولى لان هذا نقصان يعود الى الكمال والاول كمال يعود
الى النقصان فاذا عاد الى الكمال لم يتاد فى الرمضان الثانى والاداء فى العبادات
فى الامر الموقت يكون فى الوقت وفى غير الموقت فى العمر اذ جميع العمر فيه بمنزلة الوقت
فيما هو موقت والاداء ثلثة انواع كامل وقاصر واداء يشبه القضا فالكامل ما يؤديه
الانسان بوصفه كما شرع كالصلوة بجماعة والقاصر ما تمكن النقصان فى صفته كاداء
الصلوة منفردًا فانه قاصر لنقصان فى صفة الاداء وهو مؤد بالاداء بالجماعة ولهذا
لا يجب الجهر على المنفرد ويجب على من يصلى بجماعة واكتساب الواجب مستجلب للثواب
والمنفرد لا يتمكن منه لانه ان لم يجهر فظاهر وان جهر فكذلك لانه لم يات بالواجب
ولم يحرز ثوابه واداء المسبوق قاصر لانه منفرد حتى يقرا ويسجد للسهو ومن
اقتدى بالامام من اول الصلوة وادّاها معه فهو مؤد اداء محضا ومن اقتدى
بالامام فى اول الصلوة ثم نام خلفه حتى فرغ الامام او سبقه الحدث فذهب و
توضأ ثم جاء بعد فراغ الامام فهو مؤد اداء يشبه القضا لانه باعتبار الوقت
مؤد وباعتبار انه يتدارك ما فاته مع الامام قاض ولهذا لا يقرا ولا يسجد للسهو و

وفعل اللاحق بعد فراغ الامام حتى

لا يتغير

لا يتغير فرضه بنية الاقامة فى هذه الحالة الا ان يتكلم او لم يفرغ الامام بعد فحينئذ
يصلى اربعًا واصله ان المثل بطريق القضاء انما يجب بما وجب بالاداء فما لم يتغير
الاصل لا يتغير المثل وقبل فراغ الامام بنية الاقامة يتغير الفرض فى حق الاصل وهو
الامام فيتغير فى حق من يقضى ذلك وبعد الفراغ بنية الاقامة لا يتغير الفرض فى
حق الاصل فكذا فى حق من يقضى ذلك الا ان يتكلم فحينئذ يبطل معنى القضاء و
يعود الامر الى الاداء فيتغير بالمغير لقيام الوقت ولو كان هذا الرجل مسبوقا صلى
اربعا سواء فرغ الامام او لا يتكلم او لا لانه مؤد اداء قاصرا فنية الاقامة قد
اعترضت على الاداء فيتغيره وسمى قاضيا فى قوله عليه السلام وما فاتكم فاقضوا مجازا
لما فى فعله من اسقاط الواجب وهذه الاقسام تدخل فى حقوق العباد ايضا فرد
عين المغصوب والمبيع على الوجه الذى ورد عليه الغصب والبيع اداء كامل ومثله
تسليم المسلم فيه وبدل الصرف اذ الاستبدال فيهما حرام شرعا فجعل كان المقبوض
عين ما ثبت وله العقد حكما وان كان غيره حقيقة اذا العقد يثبت ولى الدين والمقبوض
عين والقاصر رد المغصوب مشغولا بجناية كانت عند الغاصب لانه اداه
لا على الوصف الذى وجب عليه اداؤه فلوجود اصل الاداء اذا هلك فى يد المالك قبل الدفع
الى ولى الجناية برئ الغاصب وللقصور فى الصفة اذا دفع الى ولى الجناية يرجع المالك
على الغاصب بقيمته كان الرد لم يوجد وتسليم المبيع مشغولا بالجناية او بالدين بان
يستهلك مال انسان او المرض لانه سلمه على غير الوصف الذى هو مقتضى العقد حتى
اذا هلك فى ذلك الوجه بان قتل بسبب تلك الجناية او بيع فى الدين بطل التسليم عند ابى حنيفة
رضى الله عنه فيرجع بجميع الثمن لان الاداء كان قاصرا فاذا هلك بسبب مضاف
الى ما به صار الاداء قاصرا جعل كان الاداء لم يوجد وعندهما هذا تسليم كامل لان
العيب لا يمنع تمام التسليم وهو عيب عندهما فيرجع بالنقصان واداء الزيوف
فى الدين لانه دون حقه فى الصفة ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله
انها اذا هلكت عند القابض ثم علم لم يرجع بشئ لانه اداء باصله لانه من جنس

ومنها رد عين المغصوب ورده مشغولا بالجناية

حقه وبطل حقه في الجودة لانه لا مثل لها صورة ولا معنى وقال ابو يوسف رحمه الله
استحسن ان يرد مثل المقبوض ويطالبه بالجياد احياء لحقه في وصف الجودة قلنا
فيه ابطال الاصل المتنوع للوصف التابع وتضمين الانسان لنفسه اذ المقبوض ملك
القابض وعكس المعقول ونقض الاصول واذا امهر عبد الغير ثم سلمه بعد الشراء فانه
اداء حتى تجبر على القبول فلو سلمه اليها لانه عين حقها وقد قدر على الاصل قبل حصول
المقصود بالخلف فبطل حكمه بشبهة بالقضاء لانه مملوكه قبل التسليم حتى نفذ اعتاقه
دون اعتاقها ولو كان اباها لم يعتق عليها لانه في معنى المثل اذ تبدل الملك يوجب تبدله
في العين حكما كما في قصة بريرة ولو قضى لها بالقيمة ثم ملكه الزوج لا يعود حقها اليه لتقرر
حكم الخلف ويتصل بالاداء اطعام الغاصب المالك الطعام المغصوب من غير
ان يعلمه فانه اداء للعين المستحق بالغصب وتاكد ذلك بالاتلاف فلا يبقى للمالك
بعده عليه شيء والشافعي رحمه الله قال ان الاداء المستحق مامور به شرعا والموجود منه غرور
اذ المرء يرغب في اكل مال الغير ما لا يرغب في اكل مال نفسه ولو علم انه ملكه لما اكل ولا يجعل
ذلك اداء للمامور به نفيا للغرور ولكن يجعل ذلك استعمالا منه للمالك في التناول فكانه
تناول بنفسه فيتاكد عليه الضمان وقلنا هذا اداء حقيقة لوصول عين ماله الى يده ولو
كان قاصرا لتقرر بالهلاك فكيف لا يتم وهو كامل في الاصل والغرور انما وقع لجهل المغصوب
منه لا لنقصان في تمكينه فلا يخرج به من ان يكون فعله اداء لما هو المستحق كما لو اشترى
عبدا ثم قال البائع للمشتري اعتق عبدي هذا واشار الى المبيع فاعتقه المشتري ولا يعلم
به فانه جعل قابضا وان كان هو مغرورا انما اخبره البائع به ولكن قبضه بالاعتاق وجهل
المشتري غير مؤثر في ذلك فبقي اعتاقه قبضا تاما فكذا هنا اداء الواجب في وضع الطعام
بين يديه وتمكينه منه والغرور بناء على جهله فكون الغرور في غير الاداء فلا خلل في المامور
به وكفى بالجهل عارا فكيف يصلح عذرا في تبديل اقامة الفرض وهو رد العين الى المالك وهذا
لانه متى ادى فقد اقام الفرض فلو اعتبرنا جهله يكون تبديلا لاقامة الفرض اللازم و
القضاء ثلاثة انواع ايضا مثل معقول ومثل غير معقول وما هو في معنى الاداء فالاول كقضاء

الصوم للصوم والصلوة للصلوة والثاني كالفدية للصوم في حق الشيخ الفاني واحجاج الغير بالمال
لانا لا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية لان الاول وصف وهو سبيله الى الجوع والثاني عين
وهو وسيلة الى الشبع وكذا لا مماثلة بين افعال الحج وهي اعراض وبين نفقة الاحجاج
وهي مال لكن النص جاء بجواز الفدية عن الصوم قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية
قال ابن عباس رضي الله عنهما يطوقونه اي يكلفونه ولا يطيقونه فان الصوم واجب
باول الاية وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا يجوز ان يجب على غير المطيق
ومثله جائز في موضع الاشكال كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي البيان لهداية لا للاضلال
وثبت في الحج ايضا بحديث الخثعمية حيث قالت يا رسول الله ان ابي ادركه الحج وهو شيخ
كبير لا يستمسك على الراحلة ايجزيني ان احج عنه فقال عليه السلام ارايت لو كان على
ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك فقالت نعم فقال النبي عليه السلام فدين الله احق
ولهذا قلنا ان ما لا نعقل مثله سقط كالنقصان بترك الاعتدال في الصلوة لانه ليس لذلك
الوصف منفردا عن الاصل مثل صورة ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله
في من زكى خمسة زيوفا عن خمسة جياد يجوز ولا يضمن شيئا لان الجودة لا تستقيم اداؤها
مثلها صورة لانها عرض مستحيل قيامها بذاتها ولا مثلها قيمة لكونها غير متقومة عند المقابلة
بجنسها واوجب محمد رحمه الله قيمة الجودة احتياطا لان الجودة متقومة من وجه كما في المرض
وغير متقومة من وجه كما قالا فيحتاط في حق الله تعالى اذ الربا لا يجري بين العبد وسيده
وقالا ان الله تعالى عاملنا معاملة المكاتبين بدليل الاستقراض في قوله تعالى من ذا الذي
يقرض الله قرضا حسنا ولهذا قلنا ان رمي الجمار لا يقضى والوقوف بعرفة والاضحية كذلك
لانه لا مثل لها في غير تلك الايام ووجوب الدم بترك الرمي وسجود السهو بترك التعديل
لا باعتبار انهما مثلان للفائت ويقومان مقامه بل يجبر النقصان بالنص والثالث
كقضاء تكبيرات العيد في الركوع وهذا لان التكبير قد فات عن موضعه لان موضعه
القيام وقد فات ومثل الفائت غير مشروع له قربة وحال الركوع ليصرفه الى ما عليه
بطريق القضاء فينبغي ان يسقط كما قال ابو يوسف رحمه الله الا انهما قالا الركوع يشبه

القيام حقيقة لاستواء النصف الاسفل من الراكع كما للقائم وبه نفارق القائم القاعد وحكما في الركوع مدرك صح
لان مدرك الامام لتلك الركعة فباعتبار هذه الشبه لا يتحقق الفوات فيوتى بها باعتبار انها
اداء الا يرى ان تكبير الركوع محسوب من تكبيرات العيد وهو مودى في حال الاستقال لا في
محض القيام فاذا كانت هذه الحالة محلا لبعض تكبيرات العيد فيجعلها محلا لجميع التكبيرات
عند الحاجة احتياطا اعتبارا لشبه الاداء فالاحتياط في العبادات ان تجب بالشبهة ولا تسقط
بها وكذا السورة اذا فاتت عن الاولين وجبت في الاخرين لان محل القراة القيام الذي
هو ركن الصلوة الا تعين القراة في الاولين بقوله عليه السلام القراة في الاولين قراة في الاخرين
اي تنوب عنهما كما يقال لسان الوزير لسان الامير وخبر الواحد لا يوجب العلم فبقي للاخرين
شبهة المحلية من هذا الوجه فوجب اداؤها اعتبارا لهذه الشبهة لانه قضا من كل وجه اذ ليس له
في الاخرين قراة السورة حتى لو كان المتروك فاتحة سقطت لان محل الفاتحة اداء فلو
قراها قضا لكان مغيرا ما هو مشروع في صلوته ولا نقضي ثانيه لانه يودي الى تكرار الفاتحة في
ركعة واحدة وهو غير مشروع ووجوب الفديه في الصلوة للاحتياط كالتصدق بالقيمة
عند فوات ايام التضحيه هذا جواب اشكال وهو ان الفديه اذا ثبتت بنص غير معقول
فلم اوجبتم الفديه في الصلوة بلا نص قياسا على الصوم وشرط صحته ان يكون الحكم في الاصل
على وفق القياس فاجيب بان ثبوت الفديه عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا بعلة العجز
فان الصوم عبادة بدنية مقصودة وهي من الخمس التي بني الاسلام عليها فاذا عجز عن ادائه
جعل الشرع الفديه خلفا عنه نظرا له لئلا يبقى ما فات عنه والصلوة نظير الصوم بل اهم منه
لانها حسنة لمعنى في نفسها فانها تتادى بافعال واقوال وضعت للتعظيم والصوم
صار عبادة بواسطة قهر النفس الامارة بالسوء كي تصير صالحة لخدمته فيكون وسيلة
الى الصلوة ويحتمل ان لا يكون معلولا وما لاند ركه لا يلزمنا العمل به فلما احتمل الوجهين امرناه
بالفديه احتياطا فلان يودي ما ليس عليه اولى من ان يترك ما عليه ثم لا نقول في الفديه
عن الصلوة انها جايزة قطعا كما في الصوم بل قال محمد رحمه الله في الزيادات تجزيه ان
شا الله تعالى وكذا قال في اداء الوارث عن المورث بغير امره في الصوم يجزيه

ان شا الله تعالى وهذا كالتصدق بالقيمة او بالعين عند فوات ايام التضحيه فان التضحيه
ثبتت على خلاف القياس اذ لا يعقل وجه القربة في الاراقة وكان ينبغي ان يسقط بعد
فوات وقتها الى الخلف ولكنا نقول جاز ان تكون التصدق بها او بقيمتها اصلا لان
شكر كل نعمة انما يجب بجنسه كشكر نعمة اللسان باللسان وشكر سلامة الاعضاء بالخدمة وشكر
المال بدفع بعضه الى الفقراء وهذه عبادة مالية حتى يشترط لها الغنى كما في الزكوة وصدقة
الفطر فينبغي ان يكون كذلك الا ان الشرع نقل من الاصل الى التضحيه في ايام النحر وهو نقصان
في المالية باراقة الدم عند محمد رحمه الله تفوت للمالية عند ابي يوسف رحمه الله حتى
اذا ضحى الموهوب له لا يرجع الواهب عند ابي يوسف وعند محمد رحمهما الله يرجع تطييبا
للحم حتى لا يسحى في ضمن اقامة القربة وتحقيقا لمعنى الضيافة فالناس اضياف الله تعالى بلحوم
الاضاحي في هذه الايام ولهذا كره الصوم فيها لما فيه من الاعراض عن الضيافة وكره الاكل
قبل الصلوة كراهية للاضياف ان يتناولوا من غير طعام الضيافة واللائق بالكريم ان
يكون ضيافته باطيب الطيب وازكاه فنقل معنى القربة من التصدق الى الاراقة لبقي
اللحم طاهرا لكن مع هذا يحتمل ان يكون التضحيه اصلا ابتلاء من الله تعالى ولله تعالى
ان يبتلي عباده بما شاء فلم يعتبر هذا الموهوم وهو كون التصدق اصلا في ايام النحر
في مقابلة المنصوص المستقر وهو التضحيه فاذا فات المنصوص بفوات وقته عملنا بالموهوم
مع الاحتمال احتياطا في باب العبادات والزمناه التصدق اعتبارا لهذا الاحتمال
لا يبقى من ذلك مقام الاراقة والدليل على انه كان بهذا الطريق وليس بمثل للاضحيه و
هو انه اذا جاء العام القابل لم يعد الحكم الى التضحيه وهو قادر على تسليم المثل لكون
التضحيه مشروعة حاله فلو كانت القيمة خلفا لعاد الحكم الى الاصل عند القدرة
عليه كما اذا قدر على الصوم بطل حكم الفديه لكنه لما ثبت اصلا من الوجه الذي
ذكرنا وقع الحكم به لم يبطل بالشك قوله ومنها ضمان المغصوب بالمثل
وهو السابق او بالقيمة وضمان النفس والاطراف بالمال واداء القيمة فيما اذا
تزوج على عبد بغير عينه وهذا بيان انواع القضاء في حقوق العباد اما القضاء

لمثل معقول وهو نوعان كامل وهو المثل صورةً ومعنىً وهو اصل في ضمان العدوان والفروض
تحقيقاً للجبر حتى كان بمنزلة الاصل من كل وجه اذ حق المالك في الصورة والمعنى والمقصود
جبر حقه فيراعى فيهما ما امكن وكان سابقاً على المثل معنىً لا صورةً وانما اورد الفرض
في القضاء واداء الدين في الاداء لان الدَّين عبارة عن وصف حكمي هنا فكان ردُّ مثله قضاءً
وان جعل عارة حكماً وهذا لا يتصور في الدين وقاصر وهو القيمه فيما له مثل اذا انقطع
مثله وفيما لا مثل له لسقوط اعتبار المثل صورة للعجز عن القضاء به فيعتبر المثل معنىً واما
القضاء بمثل غير معقول اي غير مدرك بالعقل تقصر عن دركه لا ان يكون مخالفاً للعقل اذ العقل
والعقل حجة كالنقل ولا تناقض في حجج الحكيم فمثل ضمان النفس والاطراف بالمال في
حالة الخطاء فانه ثابت بالنص من غير ان يعقل فيه المعنى لان الادمي مالك مبتذل
لما سواه والمال مملوك مبتذل فلا يتماثلان اذ المالكية سمة القدرة والمملوكية سمة العجز
ولان الادمي مفضل على كثير ممن خلق بدون صفة الاسلام ومعه على جميع البرية فقد
سئل النبي عليه السلام البشر افضل ام الملائكة فقال البشر وقرأ قوله تعالى ان الذين امنوا و
عملوا الصالحات اولئك هم خير البرية فانى يكون المال المفضول مماثلاً للادمي الفاضل
وانما وجب المال بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر ولهذا لم يشرع المال
عند احتمال القود لانه مثل الاول صورة ومعنىً فلا يزاحمه ما لا يماثله بوجه والمطلوب
الاحيا والاحيا في القصاص لا في المال واما القضاء الذي في معنى الاداء فتسليم القيمة فيما
اذا تزوج امرأة على عبد بغير عينه حتى تجبر على القبول كما لو اتاها بالمسمى وهذا لان
المسمى معلوم الجنس مجهول الوصف والعلم تثبت القدرة على التسليم والجهل تثبت
العجز عنه فباعتبار كونه معلوم الجنس اذا اتاها بالمسمى اجبرت على القبول لانه اداء
وباعتبار كونه مجهول الوصف يتعذر عليها المطالبة بعين المسمى فتكون القيمة قضاء
لما كان المسمى لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم صارت القيمة اصلاً من
هذا الوجه فصارت مزاحمة للمسمى فتجبر على القبول بخلاف العبد المعين لانه معلوم
بدون التقويم وكانت قيمته قضاءً محضاً فلا تجبر على القبول اذا اتاها بها الا عند
يحقق

اذ العقل

ان م

يحقق العجز عن تسليم المسمى وعن هذا قال ابو حنيفة رضي الله عنه في القطع ثم
القتل عمداً قبل البرء للولي فعلهما اي باعتبار ان المثل الكامل سابق على القاصر لان
القطع ثم القتل مثل الاول صورة ومعنى والقتل بدون القطع مثل معنى وقالا
يقتله ولا يقطعه لان القتل بعد القطع قبل البرء يحقق موجب القطع وكان
القتل من الولي مثلاً كاملاً لان مآل امر الجناية الى القتل وقال ابو حنيفة رضي الله عنه
هذا اعتبار المعنى فاما من حيث الصورة فالمماثلة تحصل بالقطع ثم القتل والقتل
بعد القطع قد يكون محققاً لموجبه لجواز ان يسري الى القتل ويكون مقصوده القتل
وهذا يوجب ان يقتل ولا يقطع وقد يكون ماحياً اثره حتى اذا كان القاتل غير
القاطع يجب القصاص في النفس على الثاني خاصة وهذا يوجب ان يقطع ويقتل لانه
كانه برأ من القطع ثم وجد القتل والمماثلة مرعية في ضمان العدوان فخيرناه بين القطع
والقتل وبين القتل فحسب ولا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة عند
ابي حنيفة رضي الله عنه لان المثل القاصر لم يشرع مع احتمال الاصل والاصل موهوم
بان يتربص حتى ياتي اوانه وانما ينقطع الاحتمال بالخصومة عند القاضي وقد شرحت
مذهبهما في الكافي وقلنا جميع المنافع لا تضمن بالاتلاف بطريق التعدي لان
ضمان العدوان مقدر بالمثل بالنص والاجماع والمعقول وهو انه ضمان جبر فيقتضي مع
جبر ما فات لا زائداً عليه اذ لا كسر في الزائد فلا جبر ضرورة والمنافع لا تضمن بمثلها من المنافع
بالاجماع فان الحجر المبنية على بيع واحد وتوجر باجرة واحدة لا تضمن منفعة
احدى الحجر بالاخرى مع وجود المشابهة صورة ومعنىً ولان لا تضمن بالعين لانعدام المماثلة
بين العين والمنفعة صورة ومعنىً اولى اما الصورة فظاهر واما المعنى فلان المنافع
اعراض لا تبقى ولا تتقوم بالعين والعين تبقى وتتقوم بنفسه وليس لها لا تبقى صفة
التقوم لان المالية لا تسبق الوجود اذ المال غير الادمي خلق لمصلحة الادمي ويجري
فيه الشح والضنة وبعد الوجود والتقوم لا يسبق الاحراز لان ما ليس بمحرز غير متقوم
كالصيد والحشيش والماء والمنافع لا تبقى لتحرز فلا يكون متقومة بحال وما ليس

متقوم لا يماثل المتقوم الا يرى ان الغير لا يضمن المنفعة بطريق العدوان فدل انه لا مماثلة
بينهما س هي تقبل ورود العقد عليها وهي ايه المالية والتقوم الا ان ليس المال لا نضرها لا يورد
العقد عليه كالميتة والدم ح جواز العقد بنا على قيام العين مقام المنفعة بطريق الخلافة
للحاجة ولهذا لو قال اجرتك منافع هذه الدار شهرا بكذا لم يجز فعلم ان العقد يرد على العين ثم
ينتقل الى المنفعة على حسب حدوث المنفعة شيا فشيا س جواز العقد على خلاف القياس لضرورة
الحوائج وكان ثابتا ضرورة في الجواز لا في اثبات التقوم لها اذ الاستدلال صحيح بلا تقوم فان
الخلع صحيح بمال متقوم ولا تقوم للبضع عند الخروج وكذا اخذ العوض عن
الدم صحيح وان لم يكن الدم مالا متقوما فعلم ان الاستدلال صحيح من غير التقوم وقد تقومت
المنافع في العقود فعلم انها كانت متقومة انها قبل ورود العقد عليها ح ذلك ثابت
بخلاف القياس عند التراضي لما ان التقوم بلا احراز غير معقولة لا تقبل الاحراز
وانما قلنا انها تقومت في العقد لان الله تعالى ما شرع ابتغاء الابضاع الا بالمال المتقوم
حيث قال ان تبتغوا باموالكم وانما ثبت انه لينا بواسطة الاحراز وشرع الابتغاء بالمنافع
بقوله تعالى ان تاجرني ثماني حجج فدل انها تقومت في العقد عند التراضي بخلاف القياس
فلا يقاس عليه ضمان العدوان لان للرضا اثرا في ايجاب الاصول حتى يجب المال بالشرط
مقابلا بغير مال كما في الخلع والصلح عن دم العمد والفضولي يصح بيع عبد قيمته الف
بالوف والفاضل على الالف وجب بالشرط عند الرضا بدون ان تقابله شي من
المال وفي ضمان العدوان لا تثبت شي من المال بحال فلم يستقم القياس لانه لا يتقوم
الا بوصف يقع به الفرق بين الفرع والاصل وكل قياس هذا شانه فهو باطل كما قال
بعض اصحاب الشافعي رحمه الله في مس الذكر انه حدث لانه مس الفرج وكان
حدثا كما لو مسه وهو بوله والقصاص لا يضمن بقتل القاتل اي لو قتل من عليه القصاص
انسان اخر لا يضمن لمن له القصاص شيا عندنا لا القود ولا الدية وعند الشافعي رحمه الله
يضمن الدية وكذا لو شهد شاهدان على ولي القصاص انه عفا عن القصاص ثم رجعا
بعد القضاء لم يضمنا الدية والقصاص عندنا وعنده يضمنان الدية لان القصاص

ليس

ليس متقوم فلا يماثله المال المتقوم لا صورة ولا معنى وانما شرعت اليه صيانة
للدم عن الهدر والعفو مندوب اليه فجاز ان يهدر القصاص بل احسن هنا لوجود
الدليل عليه وهو شهادتهم عليه ورجوعهم محتمل وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق
بعد الدخول اذا رجعوا لم يضمنوا للزوج شيا عندنا وعند الشافعي رحمه الله يضمنون
مهر المثل وكذا ان قتل المنكوحة رجل لم يضمن القاتل للزوج شيا عندنا وعنده يضمن
مهر المثل وكذا ان ارتدت بعد الدخول لم تضمن شيا للزوج عندنا وعنده للزوج
مهر المثل عليها لان ذلك ليس بمال متقوم فلا يماثله المال س لو لم يكن مهر المثل مالا
متقوما لما وجب المال في مقابلته عند العقد ح انما تقوم بالمال البضع تعظيما لخطر
فاما ملك النكاح فلا خطر له حتى صح ازالته ... بالطلاق بغير شهود وولي
وعوض ولهذا لم يتقوم البضع عند الخروج ... الزوج وان كان يتقوم عند
الدخول في ملكه لان معنى الخطر للمحل لا للملك الوارد عليه وقت التملك وقت الاستيلاء
على المحل باثبات الملك فجعل متقوما اظهارا لخطره فاما وقت الزوال فهو وقت اطلاق
المحل وازالة الاستيلاء عنه فلا يظهر حكم التقوم فيه س شهود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا
يضمنون نصف المهر للزوج ح بم لا يضمنون شيا من قيمة ما اتلفوا وهو البضع فقيمته مهر
المثل لا يضمنونه وقد وافقنا الشافعي رحمه الله في هذا فانه لا يوجب قيمة البضع وهو مهر
المثل وانما يوجب نصف المسمى ولكن سقوط المطالبة بتسليم البضع قبل الدخول يوجب سقوط
المطالبة بالمسمى اذا لم يكن ذلك بسبب مضاف الى الزوج بان ارتدت او مكنت ابن زوجها
فهم بالاضافة الى الزوج بشهادتهم على الطلاق كانوا فوتوا يده على ذلك النصف بعد تسليم
البضع وكانهم غصبوا منه لان الغصب ازالة اليد المحقة باثبات اليد المبطلة وقد
وجد اثبات يدها على ذلك النصف وازالة يده عنه

فصل في بيان الحسن للمامور به وغيره

ولا بد للمامور به من صفة الحسن اذ الامر حكيم و
الحكيم لا يامر بشي الا الحسنة ولا ينهى عن شي الا القبيحة قال الله تعالى ان الله
يامر بالعدل والاحسان الاية ولان الامر لبيان ان المامور به مما ينبغي ان يوجد والقبيح

هو م
اي شهود الطلاق بعد الدخول صح
المتقوم صح
فوات صح
ضرورة ان الامر
والمنافع صح
ذلك خ

اسم لما ينبغي ان يعبد فاستحال ان يؤمن به وانما عرف ذلك بكونه مأمورا به لا بالعقل بنفسه لان
العقل بنفسه غير موجب عندنا وهو اما ان يكون لعينه واما ان لا يقبل السقوط او يقبله او
يكون ملحقا بهذا القسم لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره كالتصديق والصلوة والزكوة فهذه
ثلثة انواع اما النوع الاول فالتصديق في الايمان فهو لا يحتمل السقوط بحال ومتى
بدله بضده كان كفرا باي وجه بدله واما النوع الثاني فالاقرار وهو حسن لعينه
وهو يحتمل السقوط في بعض الاحوال ومتى احتمل الاقرار السقوط احتمل الحسن السقوط
ايضا بخلاف التصديق فانه لا يقبل السقوط فلا يسقط الحسن ايضا ومعنى قبول السقوط
ان لا يجب عليه الاقرار اذا بدله بضده بعذر الاكراه لم يكن كفرا اذا كان مطمئن القلب بالايمان
وهذا لان اللسان ليس معدن التصديق ولكن هو دليل على التصديق وجودا وعدما فاذا بدله
بغيره في وقت يتمكن من اظهاره عُدّ كفرا وان زال تمكنه من الاظهار بالاكراه لم يعد كفرا لان
قيام السيف على راسه دليل على ان الحامل على التبديل دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل الاعتقاد
فاما عند التمكن فتبديله دليل تبدل الاعتقاد فمن صدق بقلبه وترك البيان بغير عذر لم يكن
مومنا ومن لم يجد وقتا يتمكن فيه من البيان وكان مختارا في التصديق بان لم يعاين العذاب
كان مومنا ان تحقق ذلك والصلوة لانها حسنة لمعنى في نفسها فانها تتادى بافعال واقوال
وضعت للتعظيم في الشاهد فان اولها الطهارة سرا وجهرا ثم جمع الهمة واخلاء السر
والانصراف عما دون الله الى الله وهو النية ثم الاشارة برفع اليد الى نبذ ما ربط به ثم
اول اذكاره التكبير وهو النهاية في تعظيم قدر الله تعالى ~~ثم اول اذكاره التكبير وهو النهاية~~
~~في تعظيم قدر الله تعالى~~ ثم اول ثناء فانه لا يشق به ذكر سواه ثم قراءة كلامه منتصبا زامّا
جوارحه هيبة وخضوعا وخشوعا ثم تحقيق ما عبر بلسانه عن ضميره من التعظيم لله
فعلا وهو الركوع والسجود المنبئان بذكر هو تنزيه الله عز وجل ثم مع كل حركة تكبير
فدل ان الصلوة اجمع خصلة من خصال الدين لتعظيم الله والتعظيم حسن في نفسه
في حق المعظم الا ان تكون في غير حينه او حاله ولهذا كانت الصلوة حسنة دائمة واستقبحت
لاوقات مخصوصة واحوال معينة فنهينا عنها وكانت في صفة الحسن نظير الاقرار

احتمالها

احتمالها السقوط في بعض الاحوال ولكنها ليست بركن في الايمان بخلاف الاقرار فوجوده دليل
وجود التصديق وعدمه دليل عدمه اما الصلوة فليست دليل التصديق وجودا وعدما وقد
يدل عليه اذا اتى بها على هيئة مخصوصة حتى اذا صلى كافر مع المسلمين بجماعة حكم باسلامه
واما النوع الثالث فالزكوة والصوم والحج فانما صارت حسنة لما فيها من سد
خلة الفقير والصوم لما فيه من قهر عدو الله تعالى وهي النفس الامارة بالسوء في منعها
عن شهوتها قال النبي عليه السلام رواية عن الله تعالى يا داود عاد نفسك فانها
انتصبت لمعاداتي ولذا صار جهادا اكبر كما ورد في الحديث والحج لمعنى شرف في المكان
غير ان هذه الوسائط لا تخرجها من ان تكون حسنة لعينها لان حاجة الفقير بخلق الله تعالى اياه
على هذه الصفة لا يصلح باشر بنفسه وكون النفس امارة بالسوء بخلق الله تعالى اياها
على هذه الصفة لا لكونها جانية في صفتها بخلاف الكافر لانه جنايته من الكافر باختياره وشرف
البيت بجعل الله تعالى اياه مشرفا لا بنفسه فقد قيل ما انت يا مكة الا وادي شرفك الله على البلاد
فصارت كالصلوة عبادة خالصة لله تعالى بلا ثالث معنى فالوسائط لما ثبتت بخلق الله تعالى
كانت مضافة اليه ولم يبق للواسطة عبرة حكما ولهذا شرطنا لوجوبها اهلية كاملة من العقل و
البلوغ فما كان عبادة خالصة شرط لوجوبها اهلية كاملة حتى لا يجب على الصبي والمجنون
وما لم يكن عبادة خالصة لا يشترط لها الاهلية الكاملة حتى يجب عليهما كالعشر وصدقة الفطر اذا
كانت النفس غير جانية في صفتها فكيف لزم قهرها بالصوم متى كانت عدوا للرب جلت
عظمته بطبعها الذي جبلت عليه فالاجتناب عنها وعن مناها لازم فكذا قهرها كما ان التباعد
عن النار المحرقة لازم صيانة للنفس وان جبلت النار على الاحراق فكذا هنا صيانة للنفس
المنزلة ذاته لازمة وذا في منع النفس عن شهوتها وهواها قال الله تعالى ونهى النفس
عن الهوى فان الجنة هي المأوى ولغيره وهو اما ان لا يتادى بنفس المامور به او يتادى
ويكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به كالوضوء والجهاد
والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه وهذه ثلثة انواع ايضا اما النوع الاول
فالوضوء والسعي الى الجمعة فانهما حسنان لمعنى في غيرهما لان السعي في نفسه عمل مباح وانما

الزكوة

صدقه

جبلت

حسن لانه يتمكن به من اداء الجمعة حتى اذا تمكن منها بلا سعي او سعى لا للجمعة سقط الامر ولا يتادى
به الجمعة بحال والوضوء من حيث تبيان الطهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة لانه في نفسه
تبرد وتطهر وانما حسن لانه يتمكن به من اداء الصلوة ويتادى به الصلوة بحال
ويسقط الوضوء بسقوط الصلوة ويستغني الصلوة عن صفة القربة في الوضوء حتى
جاز الوضوء بغير نية وممن هو ليس باهل لاداء العبادة وهو الكافر ومن حيث جعل
الوضوء في الشرع قربة لا يصح بغير نية الا ان الصلوة تستغني عن صفة القربة في الوضوء
واما النوع الثاني فالجهاد لانه ما حسن لذاته فانه في نفسه تعذيب عباد الله وتخريب
بلاد الله وهدم بنيان الرب وانما صار حسنا لما فيه اعلاء كلمة الله وكبت اعدائه وذا
باعتبار كفر الكافر وصلوة الجنازة ليست بحسنة لذاتها ولهذا قبحت الصلوة على الكافر
ونهي عنها وانما صارت حسنة لاسلام الميت وهما معنيان منفصلان عن الجهاد و
الصلوة حتى لو اسلم الكفار لم يبق فرضية الجهاد الا انه خلاف الخبر قال عليه السلام
الجهاد ماض الى ان تقوم الساعة واذا صار حق المسلم مقضيا بصلوة البعض سقط
عن الباقين لحصول المقصود ولو كانت حسنة لعينها لما سقطت كصلوة الظهر
ونحوها ولما تادى المقصود بنفس المامور به اشبه القسم الاول واما النوع الثالث
وهو القدرة التي يتمكن بها العباد من اداء ما لزمه وهذا القسم سمي جامعا لانه يجمع القسمين
اعني ما حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في شرطه وهو القدرة وكذا الصلوة والزكوة
والصوم والحج والوضوء والجهاد تكون حسنة لمعنى يرجع الى الذات والى الغير وتكون
حسنة ايضا لحسن من جهة الشرط وهو القدرة وهذا الشرط اعني القدرة مختص بالاداء
دون القضاء على انه معنى يجب القضاء وان لم يكن له قدرة اصلا حتى ان الفايت
من الصلوة والصيامات وان تعددت والزكوات وان اجتمعت يجب قضاؤها وان كثرت ص
في النفس الاخير وان عجز عن التلافي شاعتنئذ س تكليف ما ليس في الوسع وهو منفي
بالنص ح النص نفي وجوب الاداء بدون القدرة ولا تعرض للبقاء لان القدرة
شرط وجوب الاداء فاذا وجب الاداء فقد وجد شرطه ولا يتكرر الوجوب في واجب
واحد

واحد ولا يشترط تكرر شرط الوجوب فلا يشترط في القضاء القدرة التي هي شرط وجوب
الاداء وهذا اذا فات الاداء بتقصير ظاهر لانه جعل الشرط كالقائم حكما لتقصيره و
ان فات لا بتقصيره فكذلك لانه حال بقاء الواجب وشرط الشيء لا يلزم ان يكون شرطا لبقائه
كالشهود في النكاح ولهذا لا يسقط بالموت في احكام الاخرة اي في حق الاثم
حتى اذا لم تكن المكنة قائمة عند الايجاب ولم يقدر حتى مات لم ياثم لانه لم يصب
المكنة وهي شرط الاداء وما لم يجب لم ياثم بتفويته ولهذا اذا هلك المال بعد وجوب
الحج وصدقة الفطر لا يسقط الواجب ولان التمكن من الاداء بملك المال كان شرط وجوب
الاداء فيبقى الواجب وان عدم هذا الشرط وذلك شرط الاداء دون الوجوب واصل ذلك
قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها اعلم انه يشترط لنفس الوجوب وجود
السبب والاهلية ولا يشترط له القدرة الحقيقية ولا المتوهمة لانه يجب جبرا من الله تعالى
بغير صنع منا ولوجوب الاداء يشترط مع ذلك القدرة المتوهمة المحتملة للوجود دون
حقيقة القدرة لوجوب الاداء لا لوجود الاداء لان الاداء اختياري ولوجود الاداء يشترط اذ لو وجب الاداء
القدرة الحقيقية مقارنة للفعل لان الواجب اداء ما هو عبادة وهو فعل يفعله العبد
عن اختيار على وجه يكون فيه تعظيم ربه وذا لا يتحقق بدون هذه القدرة غير انه
لا يشترط وجودها وقت الامر لصحة الامر لانه لا يتادى المامور بالقدرة الموجودة في
الاداء اذ الاستطاعة لا تسبق الفعل فعدمها عند الامر لا يمنع صحة الامر كعدم المامور
لان كون الفعل مامورا به لا يتوقف على حقيقة القدرة بل يتوقف على سلامة الالات وصحة
الاسباب وهو نوعان مطلق وهو ادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه بدنيا كان او
ماليا وهذا فضل ومنة من الله تعالى عندنا خلافا للمعتزلة لانه لا يجب على الله شيء يا ذا الصلاح
غير واجب على الله تعالى وهو شرط في اداء كل امر اذ في لزوم الاداء بدون هذه القدرة
حرج وهو مدفوع بالنص حتى اجمعوا ان الطهارة بالماء لا يجب على العاجز عنها بدنه
هذا اذا لم يجد من يعينه فان كان معه احد يعينه على استعمال الماء ان كان المعين
حرا مملوكة او اجنبيا جاز له التيمم عند ابي حنيفة رضي الله عنه وعندهما لا يجوز وان كان

وان كان المعين مملوكاً اختلفت المشايخ على قول ابي حنيفة رضي الله عنه وعلى من عجز
عن استعماله الا بنقصان يحل به بان يزيد مرضه او بماله بان يباع بضعف ثمنه وكذا
الصلوة لا يجب اداؤها بدون هذه القدرة ولهذا يختلف حال العبد عند الاداء
فان كان صحيحاً يجب قائماً بركوع وسجود وان كان مريضاً فعلى حسب حاله قاعداً او
مومياً والحج لا يجب اداؤه الا بالزاد والراحلة لان التمكن من السفر المخصوص بالحج لا
يحصل بدونهما غالباً ولا يجب اداء الزكوة الا بعد ما لم يهلك النصاب حتى اذا هلك النصاب بعد الحول
قبل التمكن من الاداء سقطت بالاجماع والشرط توهمه لا حقيقته حتى اذا بلغ الصبي
او اسلم الكافر او طهرت الحائض او النفساء في اخر الوقت لزمه اداء الصلوة وان لم يتمكن
من اداء الصلوة فيما بقي من الوقت وقال زفر رحمه الله لا يلزمهم الاداء الا ان يدركوا وقتاً
صالحاً للاداء لعدم الشرط وهو التمكن لكنا استحسنا بعد تمام الحيض ان كانت ايامها
عشرة او دلالة انقطاعه قبل تمامه بان تكون ايامها دون العشرة بادراك وقت الغسل
بانه يجب بادراك جزء يسير من الوقت يصلح للاحرام بها وكذا في الذي بلغ او اسلم اذا ادرك
جزءاً يسيراً يجب الاداء عليه لان السبب الموجب جزء من الوقت وشرط وجوب الاداء
توهم القدرة وهذا التوهم موجود ههنا لجواز ان يظهر الامتداد في الوقت بتوقف الشمس
كما كان لسليمن صلوات الله عليه فثبت وجوب الاداء به ثم بالعجز عن الاداء فيه ظاهراً
انتقل الحكم الى ما هو خلف عن الاداء وهو القضاء وهو كمن حلف ليمسن السماء فانه ينعقد
موجباً للبر لتصوره عقلاً ثم العجز الظاهر دليل النقل الى الخلف وهو الكفارة كمن هجم
عليه وقت الصلوة وهو عادم الماء يجب عليه الطهارة بالماء لتوهم القدرة على
الماء ثم بالعجز الظاهر في الحال يتحول الى التراب غير ان المراة اذا كانت ايامها
دون العشرة فمدة الاغتسال من جملة حيضها فيحكم بالانقطاع لا يخرج من حيضها
لاحتمال عود الدم فاذا اغتسلت حكم بطهارتها فاذا ثبت ان مدة الاغتسال
من حيضها فانما ادركت من الوقت مقدار ما امكنها ان تغتسل فيه وتفتتح الصلوة فقد
ادركت جزءاً من الوقت بعد الطهارة فعليها قضاء تلك الصلوة والا فلا فاما اذا كانت

ايامها

ع اذا فضل الوقت لزمه الصلوة لتوهم الامتداد في الوقت بوقوف الشمس وهو شرط وجوب الاداء لكون القدرة على الاداء لا تحصل بدون هذه القدرة الى فنن ذاك لا يتحقق الاداء خصوصا في حق الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض

ايامها عشرة فبمجرد انقطاع الدم تيقنا بخروجها من الحيض اذ الحيض لا يزيد على العشرة
فاذا ادركت جزءاً من الوقت يلزمها قضاء تلك الصلوة سواء تمكنت من الاغتسال
في الوقت او لا بمنزلة الكافر اسلم وهو جنب او صبي بلغ بالاحتلام في اخر الوقت
فعليه قضاء تلك الصلوة سواء تمكنت من الاغتسال في الوقت او لم يتمكن واذا تحقق
صفة الحسن للمامور به بمطلق الامر يثبت النوع الثاني من الحسن عند البعض
لان الحسن انما يثبت للمامور به مقتضى حكمة الامر فيثبت ادنى ما يرتفع به الضرورة
والادنى ما يتادى بحسن في غيره فلا يثبت الحسن في نفسه الا بدليل زائد والاصح ان
بمطلق الامر تثبت حسن المامور به لعينه لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به
وكماله في ان يكون حسناً لعينه لانه اذا كان لغيره فهو ثابت من وجه دون وجه فلا يكون
حسناً مطلقاً ولان الكلام في الاوامر بافعال هي عبادة الله تعالى وحسنه لعينها ويحتمل الحسن
لمعنى في غيره بدليل وعلى هذا قال زفر والشافعي رحمهما الله لما صارت الجمعة مامورا
بها يوم الجمعة دل على انها حسنة لعينها وعلى انها المشروع دون غيرها فلا يصح اداء الظهر
من المقيم ما لم تفت الجمعة بالاجماع على انه لا يلزمه الا احدهما وقد تعينت الجمعة في حقه
فلا يكون الظهر مشروعاً في حقه وفيما لم يخاطب المريض والعبد والمسافر بالظهر بالجمعة
صار الظهر مشروعاً حسناً في حقهم فاذا ادوه لا ينتقض بالجمعة وقلنا لا خلاف في
هذا الاصل لكن الكلام في معرفة كيفية الامر بالجمعة فنقول قضية الامر اداء الظهر بالجمعة
بلا نسخ الظهر بها كما زعمنا ولهذا يؤدي الظهر بعد فوت الجمعة والظهر لا يصلح قضاء
عن الجمعة لان اربع ركعات لا يكون قضاء عن ركعتين والجمعة لا تقضى بالاجماع
وكان ينبغي ان لا يلزمه شيء والمامور بالظهر علم انه اصل عاد اليه الحكم الا يرى انه ينوي
القضاء اذا ادى الظهر بعد فوت الوقت اجماعاً فلو لم يكن اصل فرض الوقت في حقه
الظهر لما نوى القضاء فثبت ان الامر بالجمعة مقرر له لا ناسخ فصح اداؤه وامر
بنقضه بالجمعة بعدما ادى كما امر باسقاطه بالجمعة قبل الاداء وانما وضع عن
المعذور اداء الظهر بالجمعة رخصة دفعاً للحرج ولا يتغير به حكم ما هو عزيمة

فاذا اداها جوز ولا يعود على موضوعه بالنقض وكامل وهو القدرة الميسرة للاداء و
دوام هذه القدره شرط لدوام الواجب حتى تبطل الزكوه والعشر والخراج بهلاك المال
بخلاف الاول حتى لا تسقط الحج وصدقه الفطر بهلاك المال اعلم ان الكامل
هو القدره الميسره للاداء وهي زايده على الاولى بدرجة رحمه وكرامة من الله تعالى والفرق
ما بينهما لا تتغير بالاولى صفه الواجب لانها للتمكن من الفعل وكانت شرطا محضا فلم
تشترط بقاؤها لبقاء الواجب وهذه تغير صفه الواجب فتجعله سمحا سهلا فشرط بقاؤها
لبقاء الواجب لا باعتبار انها شرط ولكن لانها تغير صفه الواجب ومتى وجب الادا بصفة
لا يبقى الادا واجبا الا بتلك الصفه لا يكون الادا بهذه الصفه بعد فوات القدره الميسرة للاداء
ولهذا تسقط الزكوه بهلاك المال بعد التمكن من الاداء لان الشرع اوجب الادا بصفة
اليسر ولهذا خصه بالمال الفاضل النامي تحقيقا او تقديرا ولم يوجب الا ربع العشر ولو
بقي الواجب بعد هلاك المال لم يكن المودى بصفه اليسر بل بصفه العسر فلا يكون
الذي بقي ذلك الذي وجب ولا وجه لايجاب غيره الا بسبب متجدد س اذا هلك
بعض النصاب بقي الواجب بقدر ما بقي منه وان كان كمال النصاب شرطا للوجوب ابتداء
ح كمال النصاب ليس بشرط اليسر لتغير به صفه الواجب فاداء درهم من اربعين
واداء خمسة من مايتي درهم سواء في اليسر اذ كل واحد منهما ربع العشر وانما شرط كمال النصاب
ليتحقق صفه الغنى في المخاطب فالمطلوب بالاداء اغناء المحتاج والاغناء من غير الغني
لا يتحقق كالتمليك من غير المالك واحوال الناس متفاوتة في الغنى فقدره الشرع بملك
النصاب فصار الغنى شرط وجوب الاداء بمنزلة ادنى التمكن لما كان امرا زائدا على الاهليه
الاصليه اعني العقل والبلوغ ولم يكن مغيرا صفه الواجب وشرط الوجوب لا يشترط بقاؤه
لبقاء الواجب اذ لا يتكرر الوجوب في واجب واحد ولكن بقدر ما بقي من المال بقي الواجب
بصفته لبقاء صفه اليسر فيه س استهلاك النصاب لا يسقط الواجب وقد صار غرما ح
النصاب لما صار مشغولا بحق المستحق للزكوة صار الاستهلاك تعديا على حق الغير
وذا يوجب الغرم عليه كالعبد الجاني اذا استهلكه مولاه وهو لا يعلم بجنايته فانه يغرم

قيمته وان صادف فعله ملكه لهذا المعنى فلم تتبدل الواجب على هذا التقدير لبقاء النصاب
تقديرا في حق صاحب الحق ولهذا قلنا ان الحانث الموسر اذا عجز عن التكفير
بالمال يكفر بالصوم لان وجوب الكفاره متعلق بالقدرة الميسرة لان الشرع خير في
انواع التكفير بالمال والتخيير تيسير لانه ياتي بما هو اهون وايسر عليه بخلاف ما اذا كان
واحدا عينا فقد يتعسر عليه ذلك المعين س التخيير ثابت في صدقة الفطر وهي
لم تجب بالقدره الميسرة ح الواجب ثم واحد معين وان اختلف صوره فقيمه نصف
صاع بر وصاع من تمر عندهم واحده وقيم الاشياء الثلاثه هنا مختلفه طاهرا فلهذا
اوجب التخيير التيسير هنا ولم يوجب ثم ولانه نقل الى الصوم عند عجزه عن التكفير بالمال
في الحال مع توهم القدره في المال ولم يعتبر العدم في العمر كما يعتبر في عدم سائر الافعال
كما لو قال ان لم ات البصرة او ان لم اكلم فلانا او ان لم ادخل الدار فامراته كذا وفي قوله تعالى
فمن لم يجد فصيام ثلثه ايام دليل على ان المعتبر العجز في الحال عن التكفير بالصوم حتى
لو مرض اياما فكفر بالاطعام جاز وان صح بعده فنعلم بهذا ان المعتبر في الكفارة القدرة
الميسرة للاداء فكانت من قبيل الزكوه الا انه اذا هلك المال ثم ايسر بمال اخر لزمه
التكفير بالمال لان المال في الكفارة غير عين اذ القدرة الميسرة تثبت بملك المال
ولا يختص بمال دون مال وتعين الهالك ضروره عدم قدرته على غيره بخلاف
الزكوة فان النصاب صار في حق الواجب حقا لصاحب الحق فيفوت حقه عند
فوت النصاب ولهذا ساوى الاستهلاك في الكفاره الهلاك حتى لو اتلف المال
له ان يكفر بالصوم لان الواجب لا يصادف المال فلا يصير المال مشغولا به فلم يكن
الاستهلاك تعديا على محل مشغول بحق المستحق والكفارة غير موقته بوقت حتى
يضمن بالتفويت عن الوقت فصارت هذه القدرة نظير الاستطاعة التي
لا تسبق الفعل حيث اعتبر في هذه القدرة زمان اداء الكفاره لا قبله فهو زمان
الحنث وان كان وقت وجوب الكفاره كما اعتبر في الاستطاعه وقت الفعل
لا قبله ولهذا لا يجب الزكوه على المديون لان الوجوب باعتبار الغنى واليسر والدين

اذ لو اعتبر العجز في جميع العمر لا يتحقق اداء الصوم بعد هذا العجز فكذا في طعام الظهار يعتبر العجز الحال

ثانيهما (س) الدين لا يمنع وجوب التكفير بالمال وهو بناء في اليسر (ح) يمنع على قول
البعض فيجوز التكفير بالصوم لفوات صفة اليسر فيه فصار المال كالمعدوم والفرق
لمن يقول لا يمنع أن الزكوة وجبت بصفة اليسر وبشرط القدرة والإغناء لقوله عليه السلام
أغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم والحديث وإن ورد في صدقة الفطر لكن باعتبار
إغناء المحتاج والزكوة تشاركها فيه ولقوله عليه السلام لا صدقة إلا عن ظهر غنى وإنما
وجب الإغناء شكرًا لنعمة الغنى فشرط الكمال في سببه ليستحق شكره إذ لا يليق من
الكريم إيجاب الشكر لمقابلة النعمة الناقصة والدين يسقط الكمال حتى حلت له
الصدقة وهي لا تحل لغني ولا يعدم أصله حتى أبيح له التصرف ولهذا لا تتأدى الزكوة
إلا بعين متقومة ليحصل الإغناء وأما الكفارة فلا تستغني عن شرط القدرة وعن
قيام صفة اليسر في تلك القدرة غير أنها لم تشرع للإغناء لأنها شرعت ساترة أو زاجرة
اعتبارًا بالحالتين الوقوع وعدمه وإغناء الفقير ليس بأمر أصلي فيها فإنها تتأدى بالتحرير
والصوم والإباحة وليس فيها إغناء ولكن المقصود به نيل الثواب لتكون ساترة للإثم
الذي لحقه بارتكاب المحظور فالحسنات يذهبن السيئات فإذا لم يكن الإغناء
مقصودًا فيها لم يشترط صفة الغنى فيمن خوطب بها بل يشترط القدرة واليسر بها وذا
لا يفوت بالدين وظهر أنها لم تجب شكرًا لنعمة الغنى بل جزاء للفعل فلم يشترط كمال
صفة الغنى وإنما شرط أدنى ما يصلح لنيل الثواب وأصل المال كاف لذلك وقد
وجد شرط أدائه فالقدرة على أداء العشر يستغني عن قيام تسعة الأعشار ولا يجب
إلا بعد تحقق الخارج والكل آية اليسر وذا لا يبقى بعد هلاك الخارج وكذا الخراج
يسقط إذا اصطلم الزرع آفة لأن وجوبه بصفة اليسر ولهذا لا يجب الخراج إذا
لم يسلم الخارج لصاحب الأرض إلا أن الخارج تارة يكون محققًا وطورًا يكون
تقديرًا حتى إذا لم يزرع وقد تمكن من الزراعة جعل كأن الخارج موجود حكمًا لتقصيره
منه في الزراعة ولكون الواجب من غير جنس الخارج بخلاف العشر لأنه من جنسه و
لهذا يتقدر الواجب بقدر الريع حتى إذا قل الخارج لا يجب الخراج أكثر من نصف الخارج

ولما كان كذلك سقط بهلاك الخارج إذ لو بقي الخراج لكان غرمًا وهذا بخلاف الحج فإنه
إذا وجب بملك الزاد والراحلة لا يسقط بفوتهما لوجوبه بالقدرة الممكنة دون الميسرة
فالزاد والراحلة أدنى ما يتمكن به السفر واليسر في سفر الحج بخدم ومراكب وأعوان
وذلك ليس بشرط إجماعًا فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب (س) الممكنة تثبت بدونهما
فاشتراطها دليل اليسر ألا يرى أنكم اعتبرتم توهم القدرة يوجب الصلوة على من أدرك
جزءًا يسيرًا من الوقت مع تعذره ولأن يعتبر هذا القدرة مع عدم تعذره أحق (ح)
في الوجوب ثم فائدة لظهر أثره في الخلف وهو القضاء ولا كذلك هٰهنا وكذا لا يسقط
صدقة الفطر بهلاك الرأس أو ذهاب الغنى لأنها وجبت بشرط القدرة وقيام صفة الأهلية
بالغنى لا بصفة اليسر ولهذا يجب بسبب رأس الحر ولا يقع به الغنى لأن الغنى لا يكون بلا مال
والحر ليس بمال فلا يقع به الغنى وإنما شرط صفة الغنى للمخاطب ليصير أهلًا للإغناء لا
لليسر وهذا بخلاف الزكوة فإنها إنما تجب في مال يقع به الغنى فعلم أن صدقة الفطر
لم تجب بصفة اليسر ولهذا لو ملك من ثياب البذلة والمهنة فاضلًا عن حاجته ما يساوي
نصابًا يجب عليه صدقة الفطر فلا يقع بها اليسر لأنها ليست بنامية وصفة اليسر يختص
بالمال النامي ليكون الأداء من فضل المال وذا ليس بشرط هٰهنا فإذا لم يعتبر صفة المؤدي
بهذا الشرط لم يشترط بقاؤه لبقاء الواجب ولا يلزم أنه لا يجب صدقة الفطر على المديون
إذا لم يكن نصابًا فاضلًا عن دينه لأن الدين وإن لم يعدم أصل المال لكن يعدم الغنى
الذي هو شرط الوجوب وبه يقع الأهلية للإغناء بخلاف الدين على العبد إنه لا يمنع وجوب
صدقة فطره على مولاه لأنه لا يمنع غنى مولاه بمال آخر يفضل عن حاجته بالغًا نصابًا
أما دين المولى يمنع غناه والغنى شرط فلا يجب بخلاف زكوة التجارة فإنها تسقط
بدين العبد الذي هو للتجارة لأن الزكوة تقتضي الغنى الكامل بالمال الذي يجب
أداء الزكوة عنه ليكون الأداء بصفة اليسر وذا لا يحصل بقيام الدين على العبد ولهذا
إذا هلك المال وقدر على الأداء بمال آخر لا يجب وصدقة الفطر لا تقتضي الغنى بما
يجب لأجله الوجوب بسبب رأس الحر وهل تثبت صفة الجواز للمأمور به إذا أتى به

قال بعض متكلمي المعتزلة لا تثبت الا بدليل زايد وراء الامر والصحيح عند الفقهاء انه
تثبت به صفة الجواز وانتفاء الكراهة حجة المخالف ان النهي لا يدل على الفساد
بمجرده حتى تجوز الصلوة في دار المغصوبة فكذا الامر لا يدل على الجواز بمجرده ولان
من صلى في اخر الوقت ظانا انه على طهارة مامور باداء الصلوة ولم تجز صلوته حتى
يجب عليه القضاء اذا ظهر ان الماء نجس وبتفسير الاجزاء والجواز سقوط القضاء
عنه ولو جازت لسقط عنه القضاء ولنا ان مطلق الامر يقتضي الوجوب
وحسن المامور به لان يكون حسنا واجب الاداء الا بعد جوازه شرعا ولانه اتى بتمام ما امر
به اذا الكلام فيه فيخرج عن العهدة لانه اذا بقي الامر بعده فاما ان يكون متناولا
للماتي به وهو تحصيل الحاصل او لغيره وانه يقتضي ان يكون الامر قد كان متناولا للماتي
به وهو تحصيل الحاصل او لغيره وانه يقتضي ... وحسنا لا يكون الماتي به تمام المامور به وهو
يقتضي سقوط الامر وهو المراد بالجواز والاجزاء والنهي يدل على فساد المنهي عنه وجواز الصلوة
ثنا على انها غير منهي عنها بل النهي لما يجاورها ومتى ظهر ان الماء نجس تبين انها غير مجزية
لعدم الطهارة فبقي تحت التكليف ولكن لو كان قبل ان يعلم لا يواخذ به لانه معذور لانه
اتى بما في وسعه واذا عدم صفة الوجوب للمامور به لا تبقى صفة الجواز عندنا خلافا
للشافعي رحمه الله له ان من ضرورة وجوب الاداء جواز الاداء لان الجواز
جزء الوجوب لانه عبارة عن رفع الحرج عن الفعل والوجوب رفع الحرج
عند الفعل مع اثبات الحرج على تركه وليس من ضرورة انتفاء الوجوب انتفاء المنع
من الترك ولهذا نسخ وجوب اداء صوم عاشوراء ولم ينسخ جواز الاداء فيه ولنا
ان الجواز يثبت ضمنا وبطلان المتضمن يدل على بطلان ما في الضمن وليس الجواز
جزء الوجوب لانه عبارة عن دفع الحرج عن الفعل والترك معا ويكون العبد
مخيرا فيه فكان منافيا للجواز الذي لا يكون العبد مخيرا فيه ويلحقه الحرج في تركه
والمنافي لا يكون جزءا وجواز صوم عاشوراء بدليل اخر لا يوجب ذلك الامر
ارادة وجود المامور به ليست شرط لصحة الامر عندنا خلافا للمعتزلة لا يجوز

انتفا ... الجواز ... الوجوب م

للوجوب

لا يجوز ورود الامر بما لا يقدر عليه المكلف خلافا للاشعري وهما من مسايل الكلام وقد شرحتهما فيه الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به بشرطان يكون مقدورا للمكلف ويكون
الامر مطلقا لان الامر يقتضي ايجاب الفعل فاقتضى ايجاب مقدمته اذ لو لم يقتض
ذلك لكان مكلفا حال عدم المقدمة وذلك تكليف ما لا يطاق كذا عليه الامام في
محصوله مع انه مع الاشعري في جواز ورود الامر بما لا يقدر عليه المكلف وهذا عجب
منه وصورته اذا قال المولى لعبده اصعد السطح فانه يجب عليه الصعود ان
كان السلم منصوبا وان لم يكن يجب عليه نصب السلم اذا كان متمكنا من نصبه بان
كان حاضرا ثم وله قدرة يجب عليه الصعود ان كان السلم منصوبا وان لم يكن لا يجب عليه
نصب السلم لان المعلق بالشرط لا حكم له قبل الشرط الامر بفعل كلي كقوله بع هذا العبد
امر بما هو الجزئي له وهو البيع بالغبن الفاحش وغيره اذ الامر مما يقتضي القدرة
على احدهما معينا والمطلق وهو الكلي بالنسبة الى كل واحد من المعينين على السواء فيكون
ذلك امرا بالكل وقيل لا يكون امرا بما هو الجزئي له لانه ليس هو هو ولا هو من لوازمه فلم يدل
اللفظ عليه بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام قلنا ينبغي ان لا يملك البيع بثمن
المثل وهو يملك له اجماعا قالوا العرف يشهد بالرضا بثمن المثل قلنا البيع بالغبن
متعارف ايضا عند شدة الحاجة الى الثمن والتبرم من العين هذا الذي ذكرنا فيما تقدم
هو تقسيم في صفة حكم الامر اذ حكم الامر الوجوب وبالامر يجب الاداء والقضاء يجب
بما يجب به الاداء وكان الاداء والقضاء صفة حكم الامر وصفة المامور به في نفسه وهو
ما مر في هذا الفصل ان المامور به نوعان حسن لعينه وهو انواع وحسن لغيره وهو انواع
وما يتصل به من مسايل المامور به وهذا الفصل لبيان ما يكون صفة قايمة بغير المامور
به وهو الوقت اذ الوقت غير المامور به فلا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى اي فلا بد
ان يكون هذا الفصل مرتبا على الاول لانه راجع الى نفس المامور به وهذا لا

فصل في تقسيم المامور به في حكم الوقت

الامر نوعان
مطلق عن الوقت اي لم يذكر له وقت كالامر بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والنذر

الشيء م

نص م

... واما اذا كان الامر بالفعل مطلقا ... الشيء ... اصعد السطح اذا كان السلم منصوب ...

بالصدقة المطلقة كقوله لله علي أن أتصدق بدرهم ولم يعين وقتاً وهو على التراخي في الصحيح

من مذهب علمائنا رحمهم الله وتفسيره أنه يجب مطلقاً عن الوقت وكان مخيراً في التعيين

إليه ولو مات قبل الأداء يأثم بتركه وروى الكرخي عن أصحابنا أنه على الفور وهو قول

عامة أهل الحديث وبعض المعتزلة وذكر أبو سهل الزجاجي أنه عند أبي يوسف على

الفور وعند محمد والشافعي رحمهم الله على التراخي وروي عن أبي حنيفة رضي الله عنه مثل قول

أبي يوسف وذكر محمد بن شجاع عن أصحابنا أنه يجب في أول الوقت وجوباً موسعاً وهو قول

بعض أصحاب الحديث وتفسير الوجوب الموسع أنه يجب في أول أوقات الإمكان

ومتى أدى يقع واجباً ولا يأثم بالتأخير إلى آخر العمر وقال الشيخ أبو منصور

رحمه الله لا يعتقد فيه أنه على الفور أو على التراخي إلا بدليل زائد وراء الصيغة ولكن

يجب عليه تحصيل الفعل في أول أوقات الإمكان من حيث الظاهر لا بطريق القطع

مع الاعتقاد مبهماً وقالت الواقفية يتوقف في وجوب العمل والاعتقاد في حق الفور و

التراخي لنا أنه يعود على موضوعه بالنقض حسناً لأن قوله افعل كذا الساعة

يقتضي الفور وهو مقيد فلو اقتضى الفور قوله افعل وهو مطلق لصار حكم المطلق ما هو

حكم المقيد لهم أن الأمر يقتضي إمكان الأداء والإمكان لا يوقت فأول أوقات

إمكان الأداء مراد اتفاقاً حتى لو أدى فيه كان ممتثلاً فلم يبق ما بعده مراداً إلا أن يثبت

بطريق الاقتضاء ولا عموم له قلنا أول الأوقات ليس بمتعين إذ لو أداه في أي

جزء عيّنه كان مؤدياً قالوا ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك يقتضي الوجوب على الفور حيث

عوتب على ترك المبادرة قلنا لعله كان مقروناً بما دل على الفور ومقيد بالوقت

أي خص جوازه بوقت معين تفوت العبادة بفوته وهو إما أن يكون الوقت ظرفاً

للمؤدى وشرطاً للأداء وسبباً للوجوب كوقت الصلاة ألا يرى أنه يؤدى فيه ويفضل

عن الأداء فكان ظرفاً للأداء لا معياراً والأداء يفوت بفوته مع تحقق السبب فكان

شرطاً ويختلف الأداء باختلاف صفة الوقت ويفسد التعجيل قبله فكان سبباً

إذ المسبب يختلف باختلاف السبب كما عرف في البيع الصحيح والفاسد وكذا الملك

يختلف باختلاف الضرب خفة وشدة وهنا كمل المؤدى بكمال الوقت وانتقص

نقصانه كالعصر يستأنف في وقت الاحمرار قلنا فساد التعجيل قبله كما يدل على السببية

كتعجيل التكفير قبل الجرح وتعجيل الزكوة قبل ملك النصاب يدل على الشرطية

كتقديم الصلوة على الطهارة قلنا لو كان الوقت شرطاً للوجوب لصح التعجيل كما

في صدقة الفطر وتقديم الزكوة على الحول وهو إما أن يضاف إلى الجزء الأول أو إلى

ما يلي ابتداء الشروع أو إلى الجزء الناقص عند ضيق الوقت أو إلى جملة الوقت فلهذا

لا يتأدى عصر أمسه في الوقت الناقص بخلاف عصر يومه اعلم أن الوقت

لما جعل سبباً للوجوب وظرفاً للأداء لا يمكن أن يجعل كل الوقت سبباً لأنا لو اعتبرنا

جانب السببية يتأخر الأداء عن وقته ويلغو الظرفية فيتعين كل الوقت لا يكون إلا

بمضي الوقت ولو اعتبرنا جانب الظرفية حتى يقع الأداء في الوقت يحصل الأداء

قبل السبب ضرورة أن كل الوقت سبب فوجب أن يجعل بعضه سبباً وهو ما يسبق

الأداء حتى يقع الأداء بعد سببه لأنه ليس بين الكل والجزء الذي هو أدنى مقدار معلوم

يوجب مقدار معلوم يوجب الاقتصار عليه والجزء الأقل أولى أن يجعل سبباً لعدم

ما يزاحمه ولصحة الأداء بعده ولو لم يكن سبباً لما صح الأداء ولما صار الجزء الأول

سبباً أفاد نفس الوجوب وأفاد صحة الأداء ولكنه لا يوجب الأداء لأن وجوب الأداء

بالخطاب كما أن وجود الأداء بالاستطاعة وهذا لأن الوجوب جبر من الله تعالى

بلا اختيار من العبد وليس من ضرورة الوجوب تعجيل وجوب الأداء إذ وجوب

الأداء منفصل عن نفس الوجوب ألا يرى أن الثمن والمهر يجبان بالعقد ووجوب

الأداء متراخ إلى المطالبة وهنا وجوب الأداء متراخ إلى الطلب وهو الخطاب

ونفس الوجوب بالإيجاب لصحة سببه لا بالخطاب ولما ثبت الوجوب جبراً

بلا اختيار من العبد كانت الاستطاعة مقارنة للفعل لا عند وجوب الأداء ولا عند

نفس الوجوب لأن الكل ثبت جبراً بلا اختيار من العبد وهو كثوب هبت

به الريح في دار إنسان لا يجب عليه تسليمه إلا بطلبه لأن حصوله في حجره كان بغير صنعه

فكذا هنا الوجوب بسببه كان جبرا لا صنع للعبد فيه وانما يلزمه الاداء عند الطلب و
لم يوجد الطلب وقد خيره من له الحق في الاداء ما لم يتضيق الوقت والتخيير ينافي
المطالبة فاذا ضاق الوقت فات التخيير فتوجه عليه المطالبة فيجب تعجيل الاداء
ولهذا لو مات قبل آخر الوقت لا شيء عليه وهكذا النائم والمغمى عليه جميع الوقت تثبت
حكم الوجوب في حقهما وتراخى وجوب الاداء والخطاب فكذا عن الجزء الاول وثبت
ان الصلوة تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا خلافا لما نقوله بعض الشافعية
ان الوجوب يختص باول الوقت فلو اخر كان قضاء وهو خلاف الاجماع والعراقيون
من مشايخنا ان الوجوب لا يثبت في اول الوقت وانما يتعلق الوجوب باخر الوقت
ثم اختلف هؤلاء في المؤدى في اول الوقت فقيل هو نفل يمنع لزوم الفرض اياه اذا
بقي الى آخر الوقت بصفة المكلفين وقيل المؤدى في اول الوقت موقوف فان بقي الى
آخر الوقت بصفة المكلفين كان ذلك فرضا والا يكون نفلا وان الخطاب بالاداء لا
بالتعجيل خلافا للشافعي رحمه الله وما ذكر في المحصول ان المامور انما يصير مامورا حال
زمان الفعل وقبل ذلك فلا امر عند اصحابنا وقالت المعتزلة انما يكون مامورا قبل
الفعل مشكل لانه يقتضي ان لا يكون تارك الصلوة تاركا للامر وعاصيا لتعلق
الامر بالفعل والتاويل بامكان الفعل مردود لانه حينئذ يرتفع الخلاف ثم اذا
انقضى الجزء الاول فلم يؤد انتقلت السببية الى الجزء الثاني ثم الى الثالث ثم وثم و
هذا لان الجزء الذي يتصل به الاداء اولى بالسببية من غيره لانه اقرب الى المقصود و
لان الاصل ان يتصل المسبب بالسبب والمسبب وان كان نفس الوجوب لكنه مفض
الى الوجود فيكون الوجود مضافا اليه فلا بد من انتقال السببية حتى يمكننا جعل
الجزء المتصل بالاداء سببا ولهذا يجب الصلوة على من صار اهلا بعد الجزء الاول ولو
تعينت السببية في الجزء الاول ولم ينتقل منه لما وجبت كما لو صار اهلا بعد ذهاب
الوقت ولم يجز تقرير السببية على ما سبق قبل الاداء لانه يؤدي الى التخطي عن القليل
وهو الجزء الى الكثير وهي الاجزاء التي سبقت قبل الاداء بلا دليل وهذا لان الدليل

دل على تقدم السبب على المسبب وذا يحصل بجعل الجزء المتصل بالاداء سببا فلا يحتاج
الى جعل غيره معه سببا مع انها صارت معدومة ولانه لا ينضبط فانه اليوم يصلي الظهر
مثلا بعد جزء وغدا بعد ثلاثة اجزاء الى غير ذلك فلو جعل السبب ما يسبق قبل الاداء
يختلف السبب وهو فاسد ثم قال ن رحمه الله اذا تضيق الوقت على وجه لا
يفضل عن الاداء تتعين السببية في ذلك الجزء فلا يتغير بما يعترض بعده من
مرض او سفر وقلنا ما بعده من اجزاء الوقت صالح لانتقال السببية اليه
فيحصل الانتقال الى آخر جزء من اجزاء الوقت فتتعين السببية فيه ضرورة اذ لم يبق
بعده ما يحتمل ان ينتقل السببية اليه فيعتبر حاله عند ذلك الجزء حتى اذا كانت حائضا
لا يلزمها القضاء واذا طهرت من الحيض عند ذلك الجزء وايامها عشرة يلزمها الصلوة واذا
اسلم الكافر او ادرك الصبي عند ذلك الجزء يلزمه الصلوة واذا كان مسافرا عند ذلك
الجزء يلزمه صلوة السفر ويعتبر صفة ذلك الجزء فان كان ذلك الجزء صحيحا كما في
الفجر وجب كاملا فاذا اعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض لان الجزء الذي
يتصل به طلوع الشمس من الوقت سبب صحيح كامل فثبت به الوجوب بوصف
الكمال فلا يتادى مع النقصان وان كان ذلك الجزء ناقصا كالعصر يستانف في وقت
الاحمرار فاذا غربت الشمس وهو فيها لم يفسد لثبوت الوجوب مع النقصان بسبب
النقص وقد ادى بتلك الصفة س اذا ابتدأ العصر في اول الوقت ثم مده الى ان غربت
الشمس قبل فراغه عنها لا يفسد وقد كان الوجوب مضافا الى سبب صحيح وهو اول
وقت العصر ح الشرع جعل له ولاية كل الوقت بالاداء وهو العزيمة في الباب
لان العباد خلقوا لعبادته بالنص ولانه مالكه وخالقه وعلى العبد ان يشتغل بخدمة
مالكه وخالقه في جميع الاوقات الا ان الله تعالى من علينا بان جعل لنا ولاية صرف
بعض الاوقات الى حوائجنا رخصة وترفيها فاذا شغل كل الوقت بالاداء فقد اتى بما هو
العزيمة فجاز اذ الاحتراز عن اتصال هذا الفساد مع الاقبال على العزيمة متعذر فجعل
هذا الفساد عفوا ولانه اخذ بالعزيمة وثبوته ضمنا لا قصدا وعن محمد رحمه الله

ومن قام الى الخامسة في العصر يستحب له الاتمام وان كره التطوع بعد العصر لشروعه من
غير قصد فجعل عفوًا لضرورة احترز به عن التطوع الذي اوصار به المودي في الوقت الصحيح بخلاف
حال الابتداء لانه بقصده ثبت الفساد اذ الاحتراز عنه ممكن بان يختار وقتا لا فساد فيه و
اما اذا خلا الوقت عن الاداء اصلا فالوجوب تضاف الى كل الوقت لزوال الضرورة
الداعية عن الكل الى الجزء وهو ما بينا فينقل الحكم الى ما هو الاصل وهو ان يكون كل
الوقت سببا وتضاف الوجوب الى كل الوقت لان السببية عرفت بالاضافة وهي
تضاف الى كل الوقت فوجبت بصفة الكمال لان الكل غير ناقص وان كان فيه جزء
ناقص فلا يتادى بالناقص في اليوم الثاني في وقت الغروب وهذا لان الناقص
وهو موجود باصله دون وصفه لا يعارض الكامل وهو موجود باصله ووصفه اذ
الموجود اصلا ووصفا راجح على الموجود اصلا لا وصفا ولانا ان نظرنا الى الاجزاء الصحيحة
لا يجوز القضا في الاوقات المكروهة وان نظرنا الى الجزء الناقص يجوز فلا يجوز
بالشك الكافر اذا اسلم بعدما احمرت الشمس فانه لا يجوز لان هذا لا يروى ومن
حكمه انه لا يمنع صحة اداء صلوة اخرى فيه لان الوقت ظرف للاداء والواجب وان
كان معلوما في ذمة من عليه ويبقى منافعه على حقه فلم ينتف غيرها من الصلوات
ومن حكمه اشتراط نية التعيين اما اصل النية فشرط ليصير له مصروفا الى ما عليه واما
التعيين فشرط لان المشروع لما تعدد لم يتعين فرض الوقت بمطلق الاسم الا بتعيين
الوصف ولا يسقط التعيين بضيق الوقت لان التوسعة افادت شرطا زايدا وهو
التعيين فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض اي بالنوم والاغماء في اول الوقت ولا بتقصير
العباد ولا يتعين بالتعيين الا بالاداء كالحانث اي ان وقت الاداء لما لم يكن متعينا
شرعا والاختيار فيه الى العبد لم يقبل التعيين بتعيينه قصدا ونصا حتى لو قال
عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لم يتعين ويجوز الاداء بعده وانما يتعين ضرورة
الاداء لان تعيين الشرط او السبب ضرب تصرف فيه من حيث ان الشارع لم يجعل
المعين سببا بل خيره وليس للعبد ولاية وضع الاسباب والشروط فضلا اثبات

ولايه

ولاية التعيين قصدا مفضيا الى الشركة في وضع المشروعات وانما الى العبد ان يرتفق
بما هو حقه ثم يتعين الشروع حكما ان يبطر الى رفقه فان كان في اول الوقت بان
كان له شغل في اخر الوقت يصلي في اول الوقت ويتعين للسببية اول الوقت
حكما ضمنا لفعله وطلب رفقه وعلى هذا في اخر الوقت ونظيره الحانث فانه يتخير بين
الاطعام والكسوة والتحرير ولو قال عينت الاطعام للتكفير به لم يتعين ما لم يكفر به و
من حكمه ان التاخير عن الوقت يوجب الفوات لذهاب شرط الاداء او يكون معيارا
له وسببا لوجوبه كشهر رمضان وهذا لان المعنى بالمعيار الوقت المثبت لقدر
الفعل كالكيل في المكيلات والصوم هو الامساك الممتد وذلك مقدر باليوم شرعا
حتى يزيد بزيادته وينقص بنقصانه ولا يفضل عنه وكان معيارا له وهو سبب
له لانه اضيف اليه وهي تدل على السببية وذلك جزء من الشهر فصير غيره منفيا
ولا يشترط نية التعيين ويصاب بمطلق الاسم مع الخطاء في الوصف الا في
المسافر ينوي واجبا اخر عند ابي حنيفة رحمه الله بخلاف المريض وفي النفل عنه
روايتان وهذا لان الشارع لما اوجب صوما معينا في وقت معين مع انه لا يسع
فيه الا صوم واحد ينتفي غيره كالمكيل والموزون في معياره بنويه قوله عليه السلم
اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فانتفى غيره لكونه غير مشروع ثم قال
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لما بقي غيره مشروعا لم يجز اداء واجب اخر فيه من
المسافر لان وجوب الصوم ثبت بشهود الشهر في حق الكل ولهذا صح الاداء من
المسافر الا ان الشرع مكنه من الترخص بالفطر لدفع المشقة عنه وهذا لا يجعل غير
الفرض مشروعا فعدم صومه عن واجب اخر لعدمه ووقع صومه عن رمضان
وتلغو نيته للتطوع او لواجب اخر وكذا اذا اطلق النية او كان مريضا في هذا
كله وقال ابو حنيفة رحمه الله الوجوب واقع على المسافر لكمال سببه
ولهذا صح اداؤه بلا توقف كما لو صلى في اول الوقت الا انه رخص له التاخير تخفيفا
وهي ما ترك الترخص يصرف الامساك الى قضا ما عليه من الدين فذاك اهم والزم

فالقضا عليه وان لم يقم فصوم الشهر لا يلزمه ما لم يقم حتى لو مات لم يؤاخذ به ويؤاخذ بالاخر
ومتى كان بالفطر مترخصا لان فيه رفقا ببدنه فلا يكون مترخصا هنا وفيه نظر منه لدينه
اولى فصار كون صوم رمضان ناسخا لغيره من الصيامات متعلقا باعراضه عن
الرخصة وتمسكه بالعزيمة فاذا لم يعرض عن الترخص ولم يتمسك بالعزيمة بقي غيره مشروعا
فصح اداؤه ولان الاداء غير مطلوب منه فهو مخير بين الاداء والتاخير الى عدة من
ايام اخر فصار هذا الوقت في حقه كشعبان من حيث انه لا يخاطب بالاداء فيقبل سائر
الصيام وعلى الطريق الاول لو نوى النفل يكون صائما عن الفرض لانه ما ترخص
بالصرف الى الاهم وعلى الطريق الثاني يكون صائما عن النفل وفيه روايتان عن ابي حنيفة
رضي الله عنه واما اذا اطلق النية فالصحيح ان صومه يقع عن رمضان لان الترخص
وترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية الا ان الاولى صرفه الى النفل لانه اهم ولا عزيمة
واما المريض فالصحيح ان صومه يقع عن رمضان وان نوى واجبا اخر او نوى
النفل لان الرخصة في حق المريض انما تثبت اذا تحقق عجزه عن اداء الصوم فاذا
صام فقد فات سبب الرخصة في حقه فالتحق بالصحيح واذا صام الصحيح كان عن
رمضان باي طريق كان كذا هنا واما الرخصة في حق المسافر فمتعلقة باعتبار سبب
ظاهر قام مقام العذر الباطن وهو السفر فلا يظهر بفعل الصوم فوات سبب الرخصة
فبقي له حق الترخص فيتعدى الى الحاجة الدينية بطريق الدلالة لان الترخص لما ثبت
لحاجته البدنية وهي دنيوية لانه يرفق به في حق بدنه الفانية لان يثبت لحاجته الدينية
وهي اصل لانه يرفق به في حق دينه الباقية اولى وقال زفر رحمه الله لما تعين صوم الفرض
مشروعا في هذا الزمان صار ما يتصور فيه من الامساك مستحق الصرف اليه فلا يتوقف
صحته على عزيمته بل على اي وجه اتى به يكون من المستحق كمن عليه الزكوة لما استحق عليه
جزء من النصاب فاذا وهب النصاب للفقير بعد الحول كان مؤديا للزكوة وان لم ينو
وكمن استاجر خياطا ليخيط له ثوبا بعينه بيده فخاطه على قصد الاعانة يكون من
الوجه المستحق وهو الاجارة لم ينو غيرها فيه وقلنا ليس التعيين باستحقاق

منافع

منافع العبد لان الواجب عليه فعل هو قربة وذلك لا يصلح قربة في فعل يفعله العبد
عن اختيار بلا جبر بل الشرع لم يشرع في هذا الوقت الا الامساك الذي هو قربة الا واحدا
فانما لا يجوز صوم اخر في هذا الوقت لانه غير مشروع لا باستحقاق منافعه اذ
لا يلزم من كونه غير مشروع استحقاق منافعه فالصوم في الليل غير مشروع ولا استحقاق
ثمة واذا بقيت المنافع حقا له فلا بد من التعيين ليكون صارفا ماله الى ما عليه و
لم يوجد لان عدم العزيمة ليس بشيء بخلاف الزكوة فالمستحق ثم صرف جزء من
المال الى المحتاج وقد وجد فالهبة صارت عبارة عن الصدقة في حقه مجازا لان
المبتغى بها رضا الله تعالى دون العوض وقال الشافعي رحمه الله لما بقيت منافعه
على حقه لا يتحقق صرف ماله الى ما عليه ما لم يعينه لان معنى القربة كما هو معتبر في
الاصل معتبر في الصفة فكما شرطت عزيمته في اصل الصوم لتحقق معنى العبادة تشترط
في وصفه ليصير مختارا في الصفة كما في الاصل ولو وضعنا عنه تعيين الجهة لصار
مجبورا في الصفة كما في الاصل وخلت العبادة عن الاقبال الى الله تعالى بالاخلاص
واليقين وقلنا الامر على ما قلت ان تعيين المستحق لا بد منه ولكن هذا التعيين
يحصل بنية مطلق الصوم لانه لما اتحد المشروع من الصوم في هذا الوقت تعين في زمانه
فاصيب بمطلق الاسم بان نوى الصوم مطلقا ومع الخطاء في الوصف بان نوى
القضاء او الكفارة او النذر كالمتعين في المكان فالواحد المتعين في مكان يصاب
باسم جنسه ومع الخطاء في الوصف وكان هذا في الحقيقة قولا بموجب العلة و
هو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله حيث شرطنا التعيين غير انا جعلنا اطلاقه تعيينا
والمراد بقوله ولا يشترط نية التعيين اي قصدا ونصا وقال الشافعي رحمه الله
وجب من اوله لان اول اجزائه يفتقر الى النية ايضا لانه قربة كسائره ولافتقار
الصوم الى النية باعتبار انه قربة فاذا خلا عن النية بطل ذلك الجزء فبطل الباقي
لانه لا يتجزى والعزيمة المعترضة لا تؤثر فيما مضى اذ اخلاص العبد فيما قد عمله
لا يتصور وانما هو لما لم يعمله بعد ورجحت المفسد على المصحح احتياطا في

للعبادة وهذا الخلاف ما اذا قدم حيث يجوز مع عدم النية في اول الصوم لان ما تقدم
من النية جعل قائما حكما الى وقت الاداء فيصير واقعا على جملة الامساك ولم يعترض
عليه ما يبطله فيبقى فاما النية المتاخرة فلا يتصور تقديمها الا يرى انه لو نوى بعد الزوال
لا يصح ولو احتملت النية المتاخرة التقديم لصح لانه حينئذ لا يفترق الحال بين
القليل والكثير ولهذا يصح صوم القضاء بتقديم النية لا بتاخرها ولنا
ان النية انما شرطت لتصير الامساكات قربة وهذه الامساكات واحد حكما لدخوله تحت
خطاب واحد وان تعدد حقيقة غير متجزي صحة وفسادا ولم يشترط اقتران
النية باداء جميعه بالاجماع فانه لو اغمي عليه بعد الشروع في الصوم صح صومه ولا اقتران
بحال الشروع بالاجماع ايضا فانه لو عدم النية تادى صومه وان غفل عنه عند
الشروع بالنوم للعجز اذ لا يوقف عليه اصلا او للحرج عظيم وما جعل الله في الدين في الصلوة
من حرج وصار حال ابتداء الصوم في انه يسقط اعتبار العزيمة فيه نظير حال البقاء
وحال بقاء الصوم في انه يمكن اعتبار النية فيه نظير حال ابتداء الصلوة ثم العجز عن
وصل النية باول الصوم جوز تقديم النية مع الفصل عن ركن العبادة وهو الامساك
وجعلت النية موجودة حكما فصار له فضل الاستيعاب حيث وقعت النية
على جملة الامساك ونقصان من حيث ان النية لم توجد حقيقة عند الاداء اذ الاخلاص
انما يكون اذا اتصلت النية بالعمل والعجز الداعي الى تاخير النية موجود فيمن يقيم
بعد الصبح او يفيق عن اغمائه وفي يوم الشك ضرورة لان ثمة لا يمكن دفعها الا
تاخير النية لان تقديم النية من الليل عن الفرض حرام ونية النفل عنه لا يتادى
وهي لغو فلان يثبت تاخير النية مع وصلها بركن العبادة اولى وللتاخير رجحان
من حيث ان النية موجودة عند الفعل وهو الاصل ونقصان من حيث القصور
عن جملة الامساكات لكن بقليل يحتمل العفو كما في النجاسة وغيرها فاستوى
التقديم والتاخير في طريق الرخصة بل التاخير ارجح لاقتران هذه النية
بالعمل وعدم اقتران تلك النية به س جعلت الدليل المجوز مرجحا والرجحان

ابدا

ابدا يعتمد ح الدليل المجوز هو العجز وهو يشمل الصورتين والرجحان بالاقتران هنا
وعدمه ثم على ان المجوز يصلح مرجحا اذا قوي في ذاته كالاستحسان يترجح على القياس
س لو يرجح دليل الجواز لما كان التبييت افضل ح الكلام في الجواز وعدمه والافضلية
وراء الجواز على انها ثبتت بدليل اخر وهو الاجماع او الحديث لا صيام لمن لم ينو الصيام
من الليل وهذا الوجه يوجب الكفارة لو افطر فيه وروي ذلك عنهما ولما صح اقتران
النية على بعض الامساك للضرورة صرنا الى اقامة حكم الكل مرجحه ليكون خلفا عن
الكل الذي هو كل من كل وجه وهو ان يشترط وجود النية في الاكثر فالاقل في
مقابلة الاكثر كالعدم ولا ضرورة في ترك الكل التقديري وهو الاكثر فلم يجوزه
بعد الزوال ورجحنا الكثير على القليل لرجحانه في الوجود وهذا الترجيح اولى من
الترجيح بصفة العبادة كما قال ش لان الترجيح بالذات اقوى من الترجيح بالحال
لما يأتي في بابه ان شاء الله تعالى ولان صيانة الوقت الذي لا يدرك له اصلا لما فيه
من الاثم واجب وهذا معنى قول مشايخنا اداء العبادة في وقتها مع النقصان
اولى قضاء وهذا الترجيح متعارضا اذ كل واحد منهما يرجع الى الحال وهذا الوجه
يوجب ان لا كفارة فيه لانه اداء ناقص وفيه شبهة عدم الصوم وروي ذلك
عن ابي حنيفة رضي الله عنه والجواب ش عن قوله لان اجزاءه يفتقر الى النية
فاذا خلا عن النية بطل والعزيمة المعترضة لا تؤثر فيما مضى انا لم نقل بالاستناد
ولا بفساد الجزء الاول لتتجه ما ذكرت بل نقول اخلاص العبد في اول النهار
موجود تقديرا حيث اقمنا الاكثر مقام الكل فلم يفسد الجزء الاول كما جعلنا النية
المتقدمة على الصبح موجودة عنه تقديرا والامساك في اول النهار قربة قاصرة
اذ لا مشقة فيه لانه لا يخالف هوى النفس بخلاف ما بعد الضحوة الكبرى فصار
اثبات العزيمة فيه تقديرا ونافلة وتوفير الحظه وعلى هذا قلنا في الصوم النفل انه
مقدر بكل اليوم حتى فسد بوجود المنافي اوله باركان كافرا في اول اليوم او كانت
حائضا او لا يتادى بدون النية قبل الزوال لان الصوم عبادة قهر النفس وذا لا يحصل

اي يتادى بنيه قبل الزوال فافهم

فيفسد بعدم العزيمة ومن فساده يلزم فساد الباقي نحن لا نقول

باصل الامساك بل بامساك مقيد شرعًا وهو اليوم الذي شرع معيارًا له فلم يجز شرع
العبادة بالرأي ولا الامساك المندوب اليه في يوم الاضحى الى ان يفرغ من الصلوة
ليس بصوم وانما ندب اليه ليكون اول ما يتناوله في هذا اليوم من القربان فالناس
اضياف الله تعالى في هذا اليوم وكره للاضياف التناول من غير طعام الضيافة قبل
طعامها ولهذا ثبت هذا الحكم في المصري دون القروي فله ان يضحي بعد الصبح وليس
للمصري ان يضحي الا بعد الصلوة والمنذور في وقت بعينه من غير صوم رمضان من
حيث ان الوقت معيار له وهو متعين فيه فيتأدى بمطلق النية وبنية النفل لان المشروع
في الوقت قبل نذره النفل وانقلب مشروع الوقت واجبًا بنذره فلم يبق نفلا لان اليوم
الواحد لا يسع فيه الا صوم واحد لانه معياره وقد ثبت له وصف الوجوب فانتفى وصف
النفلية لما بينهما من المضادة فصار واحدًا من هذا الوجه اي من حيث انه لم يبق محتملا للنفل
فاما من حيث انه يحتمل صوم القضاء والكفارة بخلاف صوم رمضان فانه واحد
مطلقًا وتوقف مطلق الامساك فيه على المنذور حتى لو نوى قبل الزوال يصح لكنه اذا
صام عن قضاء او كفارة وقع عما نوى لان التعيين انما حصل من الناذر فلا يعدو
الناذر فصح تعيينه فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يبقى النفل مشروعًا لانه حقه فاما فيما
يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان لا يبقى الوقت محتملا لحقه وهو القضاء والكفارة
فلا فاعتبر هذا الوقت في احتماله لهما بما لو لم ينذر وقبل النذر كان محتملا للقضاء والكفارة
فكذا بعده او يكون معيارًا لا سببًا كقضاء رمضان ويشترط فيه النية ولا يحتمل الفوات
بخلاف الاولين اعلم ان الوقت في صوم القضاء والكفارة والنذر المطلق معيار
لان مقداره يعرف به ولكنه ليس بسبب لوجوبه بخلاف صوم رمضان فالوقت
ثم معيار وسبب لوجوبه ولهذا لا يتحقق قضاء صوم يومين في يوم واحد واداء
كفارتين بالصوم في شهرين ومن حكمه انه يشترط فيه النية لانه قربة ويكفيه النية الموجودة
في اكثر الامساك من هذا الوجه وانما يشترط التبييت لانها غير متعينة فلم يتوقف الامساك
في اول اليوم الا لصوم الوقت وهو النفل لا على واجب اخر لانه يحتمل الوقت والتوقف

على

على الموضوعات الاصلية لا على المحتمل ولذا شرط التبييت ليقع الامساك في الاول من
العارض الذي يحتمل الوقت لانه اذا توقف على النفل لا يحتمل الانتقال الى غيره ولا يحتمل
الفوات بالتاخير اذ الوقت غير متعين الا ان يموت بخلاف الصلوة وصوم رمضان
لتوقيتهما بالوقت فالعمر هنا كالوقت ثم او يكون مشكلا يشبه المعيار والظرف كالحج
اعلم ان وقت الحج مشكل لانه يشبه وقت الصوم من حيث انه لا يتصور في
سنة واحدة الا حجة واحدة ويشبه وقت الصلوة من حيث انه عبادة تتأدى باركان
معلومة ولا يستغرق الاداء جميع الوقت ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف
خلافا لمحمد رحمهما الله فعند ابي يوسف لا يسعه التاخير عن العام الذي لحقه الخطاب فيه
لمن له وقت الصلوة فاذا ادرك العام الثاني صار الثاني لمن له الاول وعند محمد رحمه الله
هذا الوقت غير متعين للاداء لان وقته العمر فيسعه التاخير بشرط ان لا يفوته عن
العمر واشهر الحج من هذا العام كيوم ادركه في قضاء رمضان فالتاخير عنها لا يكون
تفويتا كتاخير رمضان وهذا بناء على ان الحج يجب مضيقًا عند ابي يوسف رحمه الله
لا يباح له التاخير عن السنة الاولى ويأثم بالتاخير الا اذا ادى في عمره فيرتفع الاثم
حينئذ وعند محمد رحمه الله يجب موسعًا يباح له التاخير عن السنة الاولى ولا يأثم
بتاخير الاداء الا اذا لم يؤد في عمره فحينئذ يأثم وتفسير الوجوب الموسع ان يجب في السنة
الاولى ان يحج في سنة من سني عمره كان الله قال اوجبت عليك الحج ان شئت اديت في
السنة الاولى وان شئت اديت في السنة الثانية وان شئت في الثالثة وهذا تفسير الوجوب
الموسع في كل موضع وقال الكرخي وجماعة من مشايخنا هذا بناء على ان الامر المطلق
عن الوقت كالامر بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والنذر بالصدقة المطلقة يوجب
على الفور عند ابي يوسف وعند محمد على التراخي فكذلك الحج فاما تعيين الوقت فلا و
الذي عليه جمهور مشايخنا ان الامر المطلق عن الوقت لا يوجب الفور بلا خلاف
بينهما وان مسألة الحج مسألة مبتدأة محمد رحمه الله يقول الحج فرض العمر باتفاق
فاعتبر انه لا يؤدى الا في وقت خاص وهذا الوقت متكرر في عمره واليه تعيينه كصوم

هو

قضاء

القضاء وقته النهار لا الليل واليه نفسه فلا تعين أشهر الحج من السنة الأولى إلا بتعينه
طريق للأداء والأمر أن أشهر الحج في كل عام صالح لأدائه بلا خلاف حتى انه لو اداه في
السنة الثانية او الثالثة كان مؤديا لا قاضيا ولو تعين العام الأول لصار بالتأخير
مفوتا والآتي بعده قضاء كما في العبادات اذا فاتت عن اوقاتها ولهذا بقي النفل
مشروعا اذ الوقت لا يسع الا حجا واحدا كما في شهر رمضان فثبت انه لم يتعين
الا بالأداء ومتى تعين بالأداء بان شرع في الفرض لم يبق النفل حينئذ مشروعا وابو يوسف
رحمه الله يقول اشهر الحج من السنة الأولى بعد الإمكان تعينت للأداء فلا يباح
له التأخير عنها كوقت الظهر للظهر وهذا لأن الخطاب بالأداء حقه في هذا الوقت وهو
فرد لا مزاحم له اذ المزاحمة انما تكون بادراك العام الثاني وهو مشكوك فيه لأن الادراك
انما يكون بالحيوة اليه وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات فلم يثبت
الادراك بالشك والاحتمال فتعينت هذه الأشهر للأداء بلا معارض وصار كالساقط
بطريق التعارض كالساقط في الحقيقة اي ادراك العام الثاني سقط بتعارض
الحيوة والموت فصار كما لو سقط حقيقة بان لم يوجد اصلا وحينئذ لا يحل
التأخير عن العام الأول كذا هنا فصار كوقت الظهر في التقدير فتعين للأداء
س الحيوة راجحة لانها ثابتة فالظاهر بقاؤها ح الفوات ثابت فالظاهر بقاؤه
اي فوات تأخيرا عن العام الأول
بخلاف صوم القضاء لأن تأخيره عن اليوم الأول لا يفوته والتعارض بين الموت والحيوة
غير قائم اذ الحيوة الى اليوم الثاني غالبة والموت في ليلة واحدة بالفجاءة نادر فبني
الحكم على الظاهر لا على النادر واذا كان كذلك استوت الأيام كلها فكأنه ادرك
كلها فخير بينها ولم يتعين اولها وانما بقي النفل مشروعا مع التعين لأن اعتبار التعين
للاحتياط كيلا يفوت فظهر ذلك في حق المأثم لا في حق عدم شرعية النفل وغير الأمر
ان آخر وقت الظهر تعين لادائه ومع هذا لو ادى النفل يجوز ويأثم بتأخير الظهر
فكذا هنا اذا اخر حجة التطوع يأثم وانما صار مؤديا في العام الثاني لا قاضيا لأنه
اذا بقي حيا الى العام الثاني فقد تحققت المزاحمة واندفع الشك وظهر ان الأول لم يكن

النفل فقد اختاره

معينا

معينا وصار الثاني مقام الأول في التعيين ويتأدى باطلاق النية لا بنية النفل اي
يتأدى الفرض بمطلق نية الحج لأن التعيين ثبت بدلالة الحال لانا لا نجد في العرف
من يتكلف لحج بيت الله وعليه الفرض الا للفرض فانصرف مطلق تسمية الحج
اليه للعرف ولكنه لا يتأدى الفرض بنية النفل لأن فرضه لا يسمى حجا آخر كالصلوة
وهذا لأن الحج افعال عرفت باساميها كالوقوف والطواف والسعي وصفاتها كالفرض
والواجب والسنة لا معيارها ولهذا يفضل وقت الحج عن ادائه فصار كوقت الظهر
فلا يقع غيره من جنسه كالنفل ممن عليه الظهر وقال الشافعي رحمه الله الحج لا يتأدى
الا بمشقة عظيمة وقطع مسافة شاسعة فنيته النفل قبل اداء الفرض يكون سفها
والسفه عندي محجور عليه فيلغو نية النفل بهذا الطريق ولكن بالغاء نية النفل لا يفوت
اصل نية الحج كما ان بفوات الصحة لا يفوت اصل الاحرام واذا بقي اصل نية الحج
يقع عن الفرض لانه كاف في وقوعه عن الفرض في الحج كما لو اطلق النية وهب انه يبطل
اصل النية فالحج قد يتأدى بدون العزيمة كالمغمى عليه يحرم عنه اصحابه فيصير محرما
ومن احرم عن ابويه صح وان لم يوجد العزيمة منهما وقلنا في اثبات الحجر بالطريق
الذي قاله اسقاط اختياره والحج عبادة وهي لا تصح بلا اختيار لكن الاختيار في كل باب
بما يليق به والاحرام عندنا شرط الأداء كالوضوء للصلوة حتى يجوز تقديمه على وقت
الحج فيصح بفعل غيره بدلالة الأمر بعقد الرفقة فاما الافعال فلا بد من ان يجري على بدنه
لأن اداء العبادة ببدن غيره لا يتحقق وفي احرامه عن ابويه يجعل ثوابه لهما لا ان
يجعل الحج لهما وثوابه حقه فله ان يصرفه اليهما وجوازه عند اطلاق النية لا باعتبار
انه سقط اشتراط نية التعيين ثبت بدلالة حال المؤدي لا لمعنى في المؤدى لان
الانسان في العادة لا يتحمل المشقة العظيمة ثم يشتغل باداء النفل قبل اداء حجة الاسلام
وبدلالة تحصل التعيين لكن اذا لم يصرح بغيرها فاذا نوى النفل فقد اتى بصريح يخالفه
سقط اعتبار العرف كمن اشترى بدراهم مطلقة يتعين نقد البلد في المعروف
بدلالة تعيين من المشتري وهو يبين اصابته فان صرح بالشرط نفذ اختيار الشراء
باشتراط

والوقوف ظرفها

العرف د

سقط اعتبار ذلك العرف وينعقد العقد بما صرح به وهذا بخلاف شهر رمضان
لانه متعين في ذاته لا مزاحم له في وقته لما من لا معنى في المؤدى **فصل**
في المامور والكفار يخاطبون بالامر بالايمان وبالمشروع من العقوبات وبالمعاملات
وبالشرائع في حكم المواخذة بلا خلاف فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا — في الآخرة صح
فكذلك عند البعض والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات
اما بالايمان فلانه عليه السلام بعث الى الناس كافة ليدعوهم الى الايمان قال الله تعالى
قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الى قوله فآمنوا بالله ورسوله واما بالعقوبات
فلانهم اليق بها من المؤمنين واما بالمعاملات فلان المطلوب بها معنى دنيوي وهم
اليق به فقد آثروا الدنيا على العقبى اما بالشرائع في حكم المواخذة في الآخرة فلان الكافر بترك
الطاعات مستحلا فيكون ذلك كفرا على كفر فيعاقب عليه في الآخرة كما يعاقب على
اصل الكفر فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك عند العراقيين من
مشائخنا لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين فاخبروا انهم
استحقوا النار بترك الصلوة ولم يرد عليهم اعتقادهم ولا يعاقبون بترك الاداء اذا
لم يجب الاداء عليهم ولان المقتضي للوجوب قائم لقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا
ربكم وقوله ولله على الناس حج البيت والكفر لا يصلح مانعا لتمكنه من دفعه اولا كرفع
الحدث والجنابة والصحيح عند مشائخ ديارنا انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط
من العبادات لان الكافر ليس باهل لاداء العبادة لان اداءها لاستحقاق الثواب
وهو ليس باهل للثواب لان ثوابه جنته واذا لم يكن اهلا للاداء لم يخاطب بالاداء
لان الخطاب بالعمل للعمل بخلاف الايمان فانه بالاداء يصير اهلا لما وعد الله المؤمن
فيكون اهلا للاداء ولا يجوز ان يخاطب بالشرائع بشرط تقديم الايمان كما قال الشافعي
رحمه الله لانه راس اسباب الاهلية احكام الآخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى
ولانه لو وجبت الصلوة على الكافر لوجبت حال الكفر او بعده والاول باطل
لان الصلوة حال الكفر باطلة فلا يكون مامورا بها وكذا الثاني بدليل عدم وجوب القضاء

بعد

بعد الاسلام وقوله تعالى لم نك من المصلين اي من المسلمين المعتقدين لفرضية الصلوة كذا في
التفسير وهذا لان اهل الكتاب في سقر مع انهم كانوا يصلون وقال عليه السلام نهيت عن قتل
المصلين اي عن قتل المؤمنين المعدوم يجوز ان يكون مامورا بتقدير الوجود فيكون
الايجاب ازليا ويكون المامور مخاطبا بعد الوجود والقدرة لا ان يكون مامورا مخاطبا
حال كونه معدوما فهو ظاهر الفساد وقال جمهور المعتزلة الامر للمعدوم لا يصح وهو فرع مسئلة
ازلية كلام الله تعالى **فصل الامر** الامر الذي يجب طاعته وهو الله تعالى فاما الرسل
فهم نائبون عنه في تبليغ امره واما السلطان والمولى والابوان فانما يجب طاعتهم لما في طاعتهم
طاعة الله تعالى لا يتصور وجود الامر من الامر لنفسه خلافا للمعتزلة لان المغايرة من اللوازم
نعم امكنه ان يقول لنفسه افعل لكنه لا يسمى امرا **القول في النهي** وهو من الخاص كالامر — ومنه النهي للناسخ
وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل ولما كان ضد الامر احتمل ان يكون فيه اقوال
كما في الامر فمن قال موجب الامر المطلق وجوب الفعل قال موجب النهي المطلق
وجوب الانتهاء ومن قال بالندب ثم قال بندب الامتناع هنا ومن قال بالوقف
ثم قال بالوقف هنا وهذا لان النهي يكون للندب كالامر كالنهي عن المشي في نعل واحد
وعن اتخاذ الدواب كراسي ونحو ذلك وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة
الناهي لان الحكيم لا ينهى عن شيء الا لقبحه قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر وهو
اما ان يكون قبيحا لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا او لغيره وذلك نوعان وصفا
ومجاورا كالكفر وبيع الحر وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء اعلم ان النهي في اقتضاء صفة
القبح للمنهي عنه كالامر في اقتضاء صفة الحسن للمامور به وكما انقسم المامور به الى حسن
لعينه وضعا كالايمان والى حسن لعينه شرعا كالزكوة والى حسن لغيره وهو مما يتادى
بنفس المامور به او لا يتادى كالجهاد والوضوء انقسم المنهي عنه الى ما قبح لعينه وضعا
كالكفر والكذب والعبث لان واضع اللغة وضع هذه الاسماء لافعال عرفت قبيحة
في ذاتها عقلا والى ما قبح لعينه شرعا كبيع الحر والمضامين وهو ما في اصلاب
الاباء والملاقيح وهو ما في ارحام الامهات لان البيع مبادلة مال بمال شرعا

والحر لين لا يزال والماء في الصلب او الرحم لا مالية فيه فصار هذا البيع عبثا لحلوله في غير محله
فالتحق بالقبيح وضعا بواسطة عدم المحل والا ما قبح لمعنى في غيره وصفا كصوم النحر
فالنهي ورد لمعنى اتصل بالوقت الذي هو محل الاداء وصفا وهو انه يوم عيد وضيافة
والبيع الفاسد ورد لمعنى اتصل بالبيع وصفا وهو فوت المساواة التي هي شرط جواز
البيع والمساواة شرط زائد على البيع فتمامه بوجود ركنه من اهله في محله والا ما قبح لمعنى
في غيره مجاورا كالبيع وقت النداء فالنهي ورد لمعنى الاشتغال بالبيع عن السعي الى
الصلوة وذلك يجاور البيع ولا يتصل به وصفا والصلوة في ارض مغصوبة فالنهي لمعنى
الغصب وهو يجاور الصلوة ولا يتصل به وصفا وتمام التقرير ياتي بعد هذا ان شاء الله تعالى
والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول وعن الامور الشرعية على الذي اتصل
به وصفا لان القبح ثبت اقتضاء فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضى وهو النهي اعلم
ان النهي قد يكون عن الافعال الحسية كالزنا والقتل وشرب الخمر فانها افعال يتحقق
حسا ممن يعلم الشرع او لا يعلمه ولا يتوقف وجودها على الشرع وقد يكون عن الامور
الشرعية كالصوم والصلوة والبيع والاجارة ونحوها فالصوم لغة الامساك وزيد عليه
الوقت والنية والطهارة من الحيض والنفاس والايمان شرعا والصلوة لغة الدعاء او
تحريك الصلوين وزيد عليه في الشرع اشياء هي اركان كالقيام والقراءة وستر العورة والاستقبال
والنية وكذا زيد في البيع والاجارة على المعنى اللغوي اشياء شرعية بعضها يرجع الى الاهل
وبعضها الى المحل وكانت هذه الاشياء امورا شرعية لانها توقفت على الشرع ثم النهي المطلق
اذا ورد عن الافعال الحسية يدل على كونها قبيحة في انفسها لمعنى في اعيانها بلا خلاف
لان الناهي كامل الولاية وله القدرة النافذة والحكمة البالغة فمقتضى النهي القبح في اعيانها
اذ هي توجد مع القبح في اعيانها حسا الا اذا قام الدليل على خلافه فحينئذ يصير قبيحا
لمعنى في غيره كما في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فقد علم ان النهي لمعنى مجاور في
المحل وهو استعمال الاذى بدليل سياق الاية وهو قوله تعالى قل هو اذى فلا لمعنى فيه حتى
لا يبطل احصان حد القذف بالوطء في حالة الحيض ويثبت به احصان الرجم

والحل

والحل للزوج الاول وكذا النهي عن الاستنجاء ~~في حالة الحيض وثبت به احصان ال~~
باليمين ونحو ذلك لا لعينه بل للغير وان ورد النهي المطلق عن التصرفات
الشرعية يقتضي قبحا لمعنى في غير المنهي عنه ولكن متصلا به حتى يبقى المنهي مشروعا
باصله بعد النهي كما كان قبل النهي ولكن صار قبيحا بوصفه لان القبح لم يثبت
لغة بل ثبت ضرورة حكمة الناهي فكان ثابتا اقتضاء ضرورة تصحيح المقتضي
فيثبت على وجه يكون محققا للمقتضي لا مبطلا وذا في ان يثبت القبح لغيره وصفا
لانا اذا اثبتنا القبح لمعنى في عينه كما قال الشافعي رحمه الله لا يبقى مشروعا
فيبطل المقتضي فيقتضي بطلان المقتضي مبطلان وهذا لان النهي يعتمد تصور
المنهي لانه يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العبد حتى يثاب اذا امتنع عنه
ويعاقب اذا ارتكبه لانه ابتلاء كالامر وانما يتحقق الابتلاء اذا بقي الاختيار و
هذا انما يكون اذا كان المنهي متصورا وتصور المشروع بشرعيته فاذا فات شرعيته
لا تصور وجوده شرعا ولما افاد النهي التصور افاد بقاء المشروعية حتى يتمكن العبد
من الانتهاء عنه تعظيما للناهي وهذا بخلاف النسخ فانه لانعدام المشروعية ورفعها
لا باختيار من العبد فكان امتناع العبد فيه بناء على عدمه وفي النهي عدمه بناء
على امتناعه فكانا في طرفي نقيض فلم يجز ان يجعلا واحدا بل يجب اثبات
اصل النهي موجبا للانتهاء واثبات المقتضى بحسب الامكان على وجه لا يبطل
به الاصل وهو ان يجعل القبح وصفا للمشروع فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه
فيصير فاسدا وهذا بخلاف النهي عن الافعال الحسية لانها تبقى مع صفة القبح
فانه ليس من ضرورة حرمتها وقبحها عدم تكونها فقلنا بالقبح بعينها ومن ضرورة
تحريم العقود الشرعية بقاء شرعيتها اذ لا تكون لها اذا لم يبق مشروعا وبدون الكون
لا يتحقق تحريم الفعل وكذا في العبادات ولانا في فالمشروع يحتمل الفساد
بالنهي كالاحرام الفاسد بان احرم مجامعا او جامع المحرم فانه يبقى اصله ويلزمه
المضي والطلاق الحرام والصلوة الحرام والصوم الحرام في يوم الشك ووجب

اثبات للقبح على هذا الوصف رعاية لمنازل المشروعات ومحافظة لحدودها بمنزلة
المعصي ان يكون تابعًا للمقتضي مصححًا له لا مبطلًا له والنسخ تصرف في المحل بالرفع
والنهي تصرف في المخاطب بالمنع ولهذا كان الربوا وسائر البيوع الفاسدة
وصوم يوم النحر مشروعًا باصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف
لا بالاصل وهذا لانه لا خلل في ركن البيع واهله ومحله لانه مبادلة المال بالمال
بالتراضي وانما الفساد باعتبار الفضل الذي يعدم المساواة الواجبة بالحديث
والشرط الفاسد في معنى الربوا لان المفسد شرط ينتفع به احد المتعاقدين الى المعقود
عليه ولهذا قلنا في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ان النهي يعدم وصف
شهادته وهو الاداء ولا يعدم اصل شهادة القاذف حتى ينعقد النكاح بشهادته
وكذا بيع العبد بالخمر مشروع باصله لوجود ركنه وهو قوله بعت واشتريت في محله
وهو العبد غير مشروع بوصفه وهو الثمن لانه تبع والمبيع اصل حتى لا يشترط وجود
الثمن والقدرة عليه ويبقى بعد هلاكه بخلاف المبيع واذا كان تبعًا صار بمنزلة
الاوصاف لانها اتباع ولان الخمر مال لان المال غير الادمي خلق لمصلحته ويجري فيه
الشح والضنة غير متقوم لان المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بقيمته وهي ليست
بهذه الصفة في حق المسلم فصلح ثمنًا من حيث انه مال ولم يصلح من حيث انه غير متقوم
فصار فاسدًا وكذا اذا اشترى خمرا بعبد لان كل واحد منهما ثمن لصاحبه فصار
فاسدا موجبا حكمه في محل يقبله وهو العبد غير موجب في محل لا يقبله وهو الخمر حتى
لا يملك الخمر وان قبضها بحكم العقد بخلاف البيع بالميتة والدم فانه ليس بمال في الدين
السماوي وان كان الكفرة يتمولونه اما الخمر والخنزير فهو مال في الدين السماوي وكذا جلد
الميتة ليس بمال ولا متقوم ولانه جزء الميتة فاعتبر بكله ولهذا لا يضمن متلفه وانما
تحدث المالية فيه بصنع مكتسب وهو الدباغة اما لو ترك كذلك فانه يفسد وصوم
يوم النحر وايام التشريق حسن مشروع باصله وهو الامساك لله تعالى في وقته لانه وقت
ايضا الشهوة كسائر الايام غير مشروع بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة

في هذا الوقت اذ الناس اضياف الله تعالى في هذا اليوم الا يرى ان الصوم يتقوم بالنية
ولا قبح فيه والنهي يتعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسدا ومعنى الفاسد
ما هو مشروع باصله غير مشروع بوصفه كالفاسد من الجواهر فان اللحم اذا تغير وبقي
صالحًا للغذاء يقال لحم فاسد واذا لم يبق صالحا للغذاء يقال باطل ولهذا صح النذر
به لانه التزم ما هو عبادة مشروعة في الوقت وانما تلزم بالشروع في ظاهر الرواية لان
الشارع في الصوم مباشر للمعصية لانه بنفس الشروع يصير صائما حتى يحنث به الحالف
والصوم منهي فامر بقطعه من قبل الشارع فيستحيل ان يؤمر باتمامه اما الناذر لم يصر
مرتكبا للمنهي بنفس النذر لانه التزم بالنذر قربة خالصة وانما وصف المعصية متصل
به فعلا لا باسمه ذكرا وكانت من ضرورات المباشرة لا من ضرورات ايجاب المباشرة و
الصلوة وقت طلوع الشمس ودلوكها مشروعة باصلها اذ لا قبح في اركانها وشروطها
وركنها القيام والقراءة والركوع والسجود وشرطها الطهارة والستر والاستقبال والنية
وهي موضوعة للتعظيم عقلا وشرعًا والوقت صحيح باصله فاسد بوصفه وهو انه
وقت مقارنة الشيطان الشمس لما روي عن النبي عليه السلام انه نهى عن الصلوة عند
طلوع الشمس وقال انها تطلع بين قرني الشيطان يزينها في عين من عبدها حتى يسجدوا
لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كان عند قيام الظهيرة قارنها فاذا مالت فارقها فاذا
دنت للمغيب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات س الصلوة
تضمن بالشروع في الوقت المنهي والصوم لا تضمن مع ان النهي فيهما باعتبار صفة الوقت
ح النهي هنا باعتبار صفة الوقت لانه منسوب الى الشيطان الا ان الصلوة لا توجد بالوقت
لان وجودها باركانها والوقت ظرفها لا معيارها فصارت الصلوة ناقصة لا فاسدة وتضمن
بالشروع والصوم يتقوم بالوقت ويعرف به لانه معياره ويذكر في حده فيقال هو الامساك
عن المفطرات الثلاث نهارا مع النية فازداد الاثر فصار فاسدا ولم يلزم بالشروع
س ينبغي ان يتادى به الكامل كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة ج النهي
ثم لمعنى الشغل وهو ليس بصفة للصلوة ولا للوقت بل هو مجاور للصلوة فاتمه

وان الشيطان رجم

يضمنه

بالمصلي والشغل قائم بالشاغل وكانا وصفين لموصوف واحد فكانا مجاورين فتأدى
وهنا النهي باعتبار وصفه الوقت والوقت سبب للصلوة اذ السبب هو الوقت واقيم الوقت
مقامه تيسيرا فازداد الاثر اذ الاتصال في السبب يؤثر في المسبب فلم يتأد بها الكامل والحاصل
لان اتصال الوقت بالصلوة دون اتصال الوقت بالصوم وفوق اتصال المكان بالصلوة
اذ المكان ليس بسبب ولا معيار فيفسد الصوم ولا يضمن بالشروع ولا يتأدى به الكامل
والصلوة في ارض مغصوبة لا تفسد ولا تكره ويضمن بالشروع ويتأدى بها الكامل و
في الوقت المكروه كذلك غير انه لا يتأدى به الكامل ش ينبغي ان لا تصح الصلوة
في ارض مغصوبة كما قال احمد وبعض المتكلمين واهل الظاهر والزيدية وفخر الدين
الرازي رحمهم الله لان الصلوة تشتمل على قيام وقعود وركوع وسجود وهي حركات
وسكنات والحركة شغل حيز بعد ان كان في حيز اخر والسكون شغل الحيز وهو جزء
وشغل الحيز في هذه الصلوة منهي عنه وكان جزء هذه الصلوة منهيا عنه فاستحال ان يكون
مامورا به فلم يكن هذه الصلوة مامورا بها اذ الامر بالكل امر بالجزء ح جهة كونها صلوة
تغاير جهة كونها غصبا ولهذا ينفك الصلوة عن الغصب والغصب عن الصلوة فجاز
ان يومر بها من حيث انها صلوة وينهى عنها من حيث انها غصب ولانه لو كان كذلك
لامتنع النهي عن فعل ما لم يكن نفس الفعل مامورا به لانه جزء من الفعل المامور به وكل منهي
عنه فرد من افراد نفس الفعل والدليل على صحتها انه لا يؤمر بقضائها بالاجماع س
الفرض يسقط عندها لا بها ح الحكم بعدم وجوب القضاء حكم بصحتها اذ الحكم
بسقوط القضاء عندها مع الحكم بالفساد كالحكم بفساد صلوة المحدث وعدم وجوب
القضاء بناء على ان الفرض يسقط عندها لا بها وفساده لا يخفى على ذي لب و كذا
النهي عن البيع وقت النداء متعلق بما ليس بوصف له وهو ترك السعي وهو ينفك
عن البيع والبيع عنه والنهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم
مجاز عن النفي وكان نسخا لعدم محله لان محل البيع المال المملوك المتقوم ومحل النكاح
غير المحرم وكان النهي مجازا عن النفي لمشابهة بينهما صورة لوجود حرف النهي فيهما ومعنى

لان الاعدام مطلوب فيهما ولهذا صح العكس في قوله تعالى فلا رفث الاية وكذا صوم الليل
منسوخ لان الصوم شرع للابتلاء وقد تعذر الوصال فاختص النهار به لانه لا مشقة
في الامساك ليلا لانه على وفق العادة ومبنى العبادة على خلاف هوى النفس س
النكاح بغير الشهود منهي لقوله عليه السلام لا نكاح الا بالشهود والمراد لا تنكحوا ولهذا لما
وجد نكاح ما بدون الشهود لما عرف ولو اريد به نفي النكاح الشرعي لما ثبت به الاحكام
الشرعية نحو وجوب العدة وثبوت النسب وسقوط الحد ح هو نفي لوجود
صحته وكان نسخا وابطالا وثبوت تلك الاحكام بناء على شبهة العقد لوجود ركن
العقد من الاهل في المحل وهي احكام تثبت بالشبهة ولان النكاح شرع لملك ضروري
لا ينفصل عن الحل لا يصح عند الحرمة المقارنة ويبطل بالحرمة الطارية وموجب
النهي التحريم فتثبت الحرمة ضرورة النهي واذا ثبت الحرمة انتفى الحل لمضادة بينهما
واذا انتفى الحل انتفى الملك ضرورة لانه لا ينفصل عنه واذا انتفى الملك انتفى النكاح
ضرورة انتفاء ما شرع له اما البيع فمشروع لملك اليمين وهو ليس بضروري وينفصل
عن الحل حتى شرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبد
والبهيمة والخمر ولا يلزم من انتفاء الحل انتفاء المحل فلا ينتفي البيع واذا بقي البيع بقي
بحكمه وهو الملك اما بيان ان ملك النكاح ضروري فلانه استيلاء على جزء الحر وهي
مالكة لجميع اجزائها فلا تصير مملوكة للغير في اوان المالكية لمنافاة المالكية والمملوكية سمة العجز
وبينهما تناف غير ان الشرع حكم ببقاء جنس بني ادم الى الوقت وبقاؤه ببقاء النسل و
ذا لا يكون الا بالتوالد وذا لا يتحقق الا بطريق خاص فيثبت له الملك عليها ضرورة
افادة الحل ولهذا لا يظهر في حق التملك من الغير ولا ينتقل الى الورثة ولهذا كان
العقد لها لا له وقال الشافعي رحمه الله في البابين ينصرف الى القسم الاول فوقا
بكمال القبح كما قلنا في الحسي لان مطلق النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء
الحسن ولان المنهي معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد ولهذا قال لا تثبت
حرمة المصاهرة بالزنا ولا يفيد الغصب الملك ولا يكون سفر المعصية سببا للرخصة و

ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء. اعلم ان مطلق النهي عند الشافعي رحمه الله في الحسي
والشرعي يقتضي القبح لعينه فلا يبقى مشروعًا اصلا الا بدليل كالبيع وقت النداء فالحاصل
ان القبح عنده ثبت في اصله حتى لا يبقى مشروعًا الا اذا قام الدليل على ان القبح لغيره
وعندنا في وصفه دون اصله الا اذا قام الدليل على ان القبح لاصله فيصير مجازًا احترازًا
عن النسخ كالنهي عن نكاح منكوحة الاب وبيانه في صوم يوم العيد وايام التشريق
والربوا والبيوع الفاسدة فانها مشروعة عندنا لاحكامها مع فسادها وعنده باطلة منسوخة
الاحكام له ان الامر ضد النهي وكما ان مطلق الامر يقتضي صفة الحسن لعينه فكذا
مطلق النهي يقتضي القبح لعينه لان المطلق ينصرف الى الكامل لما في النقصان شبهة
العدم ولان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن حقيقة ولهذا لا يصح
نفيه فلا يقال نهي الشارع لا يقتضي القبح كما لا يقال امر الشارع لا يقتضي الحسن والحقيقة
فيما قلت لانه يوجب القبح في المتناول وهو الصوم والبيع اذ صيغة النهي اضيفت
اليهما لا الى غيرهما ولهذا فسد اداؤه وحرم ولم يبق اليوم محلا للصوم لحق ولذا فسد الملك
في البيع ويجب التصدق والفسخ ثم جعل القبح لغيره وصفًا فقد جعل القبح في الوصف
حقيقة من حيث انه لا يصح نفيه عنه وفي الاصل مجازًا حيث صح نفيه وهذا قلب
الاصل اذ الاصل ان يكون القبح فيما ورد النهي عليه وان يكون الوصف تابعًا في الحكم
كما هو تبع في الوجود وقد صير الاصل تبع الوصف التابع والوصف متبوعًا
وهو ممتنع بمرة وصار لتخريج الفروع طريقان عنده احدهما ان يعدم المشروع باقتضاء
النهي وهو القبح فيعدم المشروع بثبوته لانه ضده وهذا لان المشروع مرضي لقوله تعالى
شرع لكم من الدين ما وصى به نوحًا والتوصية المبالغة في الامر والمشروع من
الشارع الحكيم العليم دليل على انه مرضيه خصوصًا في الذي وصى به نوحًا اذ وضع
القبيح مسلكًا لعباده الذين خلقهم لعبادته لا يليق بالحكمة وكون الفعل قبيحًا ينافي
كونه مرضيًا وان كان داخلا في المشيئة والقضاء والحكم كالكفر وسائر المعاصي
فانها بمشيئة الله تعالى وقضائه وحكمه توجد لا برضاه لقوله تعالى ولا يرضى لعباده

الكفر

الكفر وقد ثبت القبح بالاجماع فينتفي المشروعية واذا لم يبق مشروعًا يكون منسوخًا
وثانيهما ان يعدم بحكمه فان حكم النهي وجوب الانتهاء وان يصير الفعل بخلافه
موجبه معصية وهذا ينافي المشروعية لان ادنى درجات المشروع ان يكون مباحًا
ثم مندوبًا ثم واجبًا ثم فرضًا فعلم انه بعد النهي لم يبق مشروعًا حيث اتصف بخلاف
صفة المشروعية فيكون نسخًا فانتفت المشروعية باقتضاء النهي وبحكمه فظهر
بهذا انه لا بد للمشروع من طلب مشروع حيث يستفاد المشروع به ولهذا لا يثبت
حرمة المصاهرة بالزنا لانها شرعت نعمة وكرامة لالتحاق امهاتها وبناتها بامهاته
وبناته في المحرمية فيستدعي سببًا مشروعًا تحقيقًا للملائمة بين السبب والمسبب و
الزنا حرام محض غير مشروع اصلا فلا يصح سببًا لهذه الكرامة وكذا الغصب
لا يفيد الملك عند تقرر الضمان لان الملك نعمة والغصب حرام محض فلا يصلح سببًا
له س اذا جامع المحرم او المحرمة مجامعًا يبقى مشروعًا موجبًا اداء الاعمال مع كونه
فاسدًا منهيًا عنه ح لان الاحرام منهي لمعنى الجماع والجماع غير متصل بالاحرام اصلا
ووصفًا لكن الجماع في الاحرام محظور شرعًا فصار مفسدًا واذا جامع بعدما احرم
فسد ولم ينقطع لان الاحرام لازم شرعًا لا يحتمل الخروج باختيار العبد فلم ينقطع
بجناية الجاني وكلامنا فيما ينعدم شرعًا وينقطع بجناية الجاني كالصوم س الطلاق
في حال الحيض والطهر الذي جامعها فيه منهي عنه ومع ذلك كان موجبًا لحكم مشروع
وهو الفرقة ح النهي لمعنى الاضرار بها من حيث تطويل العدة عليها اذا طلقها
في الحيض لان تلك الحيضة لا تحتسب من العدة او يلتبس امر العدة عليها اذا
طلقها في طهر جامعها فيه لانها لا تدري ان الوطء معلق فتعتد بالحبل او غير
معلق فتعتد بالاقراء فان عند الشافعي رحمه الله الحامل تحيض فلا تتمكن من
التزوج وكذا لا يكون سفر المعصية سببًا للرخصة لانها تثبت بطريق النعمة
لدفع الحرج عند السير المديد فاذا كان سفر معصية لم يصح سببًا لما هو نعمة
اذ النعمة تستدعي سببًا مشروعًا وما يكون به المرء عاصيًا لا يكون مشروعًا ولا يملك

الكافر مال المسلم بالاستيلاء لانه محظور محض فلا يكون مشروعا فلا يصلح سببا لما هو نعمة
وهو الملك س الظهار منكر من القول وزور وسعقد موجبا للكفارة التي هي
مشروعه ح يجوز ان يناط بما ليس بمشروع من الاسباب ما هو عقوبة لما انه
يلائم كل واحد منها صاحبه كما علق القود بالقتل العمد والرجم بالزنا المحض والكفارة
في الظهار شرعت جزاء على ارتكاب محظور ولم تشرع على سبيل الكرامة والنعمة
فيستدعي سببا محظورا وكلامنا وقع في حكم مطلوب كالملك تعلق بسبب
مشروع له كالبيع ابقي سببا والحكم به مشروعا بعد ورود النهي عليه لانما شرع جزاء
ولكنا ان فعملت ترك الحقيقة وابطال الاصل لان فيه ابطال النهي وجعله
مجازا عن النسخ كما بينا واما استيلاء اهل الحرب على اموالنا فانما صار منهيا بواسطة
العصمة في المحل اذ المال في الاصل مباح التمليك بالاستيلاء عليه وهذه الواسطة
ثابتة في حقنا لا في حقهم فانهم لا يعتقدون ذلك ولا ولاية الالزام منقطعة لانقطاع
ولايتنا عنهم في دار الحرب ولان هذه الواسطة هي العصمة الثابتة بالاحراز بدارنا
وقد انتهت هذه العصمة بانتهاء سببها حين احرزوها بدارهم فعاد مباحا كما كان
والاستيلاء انما يكون محظورا اذا صادف مالا معصوما بالاحراز بدارنا لا الملك
بالاستيلاء وانما ملك بعد زوال هذه العصمة ولهذا لا يملكون رقاب احرارنا لان
العصمة عن الاسترقاق بالحرية المتاكدة بالاسلام ولم تنته بالاحراز الموجود منهم
واما الملك بالغصب فلا يثبت مقصودا به بل لان الغصب سبب الضمان
ووجوب الضمان على الغاصب مع بقاء الاصل على ملك المغصوب منه لا يمكن
لان الضمان ضمان جبر وانما يجبر الفائت لا القائم لان فيه اجتماع البدل والمبدل
في ملكه فصار عدم ملكه في الغير شرطا لسلامة الضمان له وشرط تابع له فصار
زواله عن ملكه وثبوته للغاصب حسنا لحسن المشروط وهو الضمان وانما قبح لو
ثبت مقصودا به وعلى هذا قلنا في غصب المدبر بزوال عن ملك المولى لسلم الضمان
له تحقيقا لشرط وجوب الضمان ولا يدخل في ملك الغاصب صيانة لحق المدبر

من القول ح — الشيء ح — تسلم

فالمدبر

فالتدبير موجب حق العتق له ولهذا امتنع بيعه وفي القن لما زال عن ملك المغصوب
منه دخل في ملك الغاصب لانه لا مانع من دخوله في ملك الضامن وهو احق
الناس به لانه ملك عليه بدله ولان الاصل في ضمان الغصب ان يجعل مقابلا بالرقبة
تحقيقا للمعادلة بين المضمون والضمان وهذا لا يمكن تحقيقه في المدبر لانه لا يقبل
الانتقال فجعل مقابلا بتفويت اليد وهذا جائز عند الضرورة ولا ضرورة في
القن فجعلناه مقابلا بالرقبة واما الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة اصلا بنفسه
لانه قبيح ومحظور ولكنه سبب للماء والماء سبب لوجود الولد والولد هو الاصل في
استحقاق حرمة المصاهرة لانه المكرم المعظم الداخل تحت قوله تعالى ولقد
كرمنا بني آدم على اي وجه اجتمع الماءان في الرحم ولا عصيان ولا عدوان
فيه ثم تعدى من الولد الى اطرافه اي ابويه واجداده وجداته والى اسبابه اي
الوطء والمس ونحوهما وما قام مقام غيره في اثبات حكمه فانما يراعى صلاحية
السبب للحكم في الاصل لا في ما قام مقامه كالتراب لما قام مقام الماء في اثبات
الطهارة نظر الى كون الماء مطهرا وسقط وصف التراب وهو التلويث فكذا
هنا يهدر وصف الزنا بالحرمة في ايجاب حرمة المصاهرة لقيام الزنا مقام ما لا يوصف
بالحرمة وهو الولد واما سفر المعصية فغير منهي لمعنى فيه لانه انما صار سبب
الرخصة باعتبار انه سير مديد ومن حيث انه سير مديد مباح وانما المعصية
لمعنى جاوره وهو قصد قطع الطريق او تمرد العبد على سيده حتى اذا ترك قصده
بقصد الحج او لحقه اذن سيده ذهب المعصية وان سار والقبح مجاور لا ينفي
الحكم الشرعي كالبيع وقت النداء واما العام فالكلام فيه في اربعة فصول
في حده وحكمه وحكم بعضه والفاظه **الفصل الاول في حده**
فقيل ما ينتظم افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول وقد وقع الاحتراز فيه عن
المشترك فهو متناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل وقيل كل لفظ ينتظم
جمعا من الاسماء لفظا او معنى والمراد بالاسماء هنا المسميات لا التسميات وقوله

صوابه وصف

وعن المطلق وهو متناول افرادا متفقة الحدود على سبيل البدل ظ

باب العموم

لفظًا ومعنًى يفسر الانتظام اى ينتظم ذلك اللفظ جمعًا من الاسماء مرةً لفظًا كنحو زيدون وطورًا معنًى كمن وما ونحوهما وهذا لان التفسير فى التحديد باطل اذ من شرطه الاطراد والانعكاس ليحصل بهما الجمع والمنع ولن يحصل هذا الا باشتمال الحد على جميع افراد المحدود ولا يوجد هذا فى الحد المتقسم والعموم لغة الشمول يقال مطر عام اذا شمل الامكنة وخصب عام اى شمل البلدان والاعيان ونخلة عميمة اى طويلة والقرابة اذا اتسعت انتهت الى العمومة فالاصل الابوة ثم البنوة ثم الاخوة ثم العمومة ومنه عامة الناس وهم اهل الجهل لكثرتهم وهو كالشئ اسم عام تناول كل موجود عندنا ولا يتناول المعدوم خلافًا للمعتزلة ونحوه وقوله تعالى ان زلزلة الساعة شئ عظيم ما قيل كل موجود ينفرد عن الاخر باسمه الخاص وحقيقته والعام ما يتناول افرادًا متفقة الحدود تناوله كل موجود باعتبار معنًى واحد وهو ثابت الذات وبهذا وقع التفصى عن اسم العدد كالعشرة ونحوها فانه ليس بعام لانه اسم موضوع لعدد معلوم لا يدل حروفه الا على هذا العدد ولا يدل هذا الاسم على جنس من العدد بخلاف المثنى ورجال ونحوهما وذكر الجصاص رحمه الله ان العام ما ينتظم جمعًا من الاسماء او المعانى وقيل هذا سهو منه فتعدد المعانى لا يكون الا بعد التغاير والاختلاف كالعلم والارادة والكراهة وعند ذلك لا ينتظمها لفظ واحد بل يحتمل ان يكون كل واحد منهما مرادًا باللفظ على الانفراد وهذا يكون مشتركًا لا عامًا ولا عموم للمشترك عندنا وعنده وقيل انه سهو او ماول وتاويله ان المعنى الواحد باعتبار تعدد محاله سمى معانى مجازًا فانه يقال خصب عام لانه عم الامكنة وهو فى الحقيقة معنى واحد ولكن لتعدد محاله سمى عامًا ولكن هذا انما يصح اذا قال والمعانى لانه يريد به المحال وهى المسميات وكانا مترادفين فالصحيح انه سهو لان فى التاويل تغيير كلمة او لان الجصاص يقول بان المعانى لها عموم كما قال جمهور مجوزى تخصيص العلة فانه يقال عمهم الخوف والجدب ويقال علة عامة ولهذا جوزوا التخصيص للعلة لعمومها

الفصل الثانى فى حكمه

قيل الخصوص

قبل الخصوص وانه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعًا حتى يجوز نسخ الخاص به كحديث العرنيين نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا البول واذا اوصى بخاتم لانسان ثم بالفص منه لاخر ان الحلقة للاول والفص بينهما ولا يجوز تخصيصه قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومن دخله كان امنًا بالقياس وخبر الواحد لانهما ليسا بمخصوص احدهما اختلف اهل الاصول فى هذه المسئلة على ثلثة اقوال اختص كل فريق باسم خاص اصحاب العموم واصحاب الوقوف واصحاب الخصوص فاصحاب العموم فريقان قالوا بانه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعًا كانه نص على كل فرد من افراد العموم وهو مذهب مشايخ العراق من اصحابنا كالكرخى والجصاص وجمهور المتاخرين من ديارنا كالقاضى ابى زيد ومن تابعه وهو قول جمهور المعتزلة وذكر عبد القاهر البغدادى من اصحاب الحديث فى كتابه ان هذا مذهب ابى حنيفة واصحابه رضى الله عنهم والدليل على ان المذهب هذا الذى حكينا ان ابا حنيفة قال ان الخاص لا يقضى اى لا يترجح على العام بل يجوز ان ينسخ الخاص به كحديث العرنيين فى بول ما يؤكل لحمه نسخ وهو خاص بقوله عليه السلام استنزهوا البول فان عامة عذاب القبر منه وهو عام وكذا قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة نسخ بقوله عليه السلام ما اخرجت الارض ففيه العشر وقد ذكر محمد رحمه الله فى الزيادات اذا اوصى بخاتمه لانسان ثم اوصى بفصه لاخر فى كلام مفصول فالحلقة للاول والفص بينهما لانه اجتمع فى الفص وصيتان احدهما بايجاب عام اذ الخاتم يتناوله بعمومه والاخرى بايجاب خاص ثم اثبت المساواة بينهما فى الحكم ولم يجعل الخاص اولى وقال محمد رحمه الله فى الوصايا لو كانت الوصيتان بهذه الصفة بكلام موصول لكان الفص للموصى له بالفص والحلقة للاخر لان الخاص لما قرن بالعام صار بيانًا فظهر ان مراده بالايجاب العام الحلقة دون الفص ولما تاخر لم يصر بيانًا وكان معارضًا وقال ابو يوسف رحمه الله المفصول كالموصول لان الفص دخل تحت الوصية الثانية قصدًا وفى الاولى تبعًا واعتبار القصد احق وقالوا فى المضاربة

نصفا له

فنسخ الخاص

ورب المال اذا اختلفا في عموم الاذن وخصوصه لان القول لمن يدعي العموم ايهما كان ولولا المساواة بين الخاص والعام حكما وقيام المعارضة بينهما لما صير الى الترجيح بمقتضى العقد اذ العقد عقد للاسترباح ومهما كان التصرف اعم كان اجلب للربح وقال عامة مشايخنا ان العام الذي لم يثبت به خصوصه لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس وزعموا ان المذهب هذا ولهذا قلنا لا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بالقياس على الناسي وبخبر الواحد وهو قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم لانه عام لم يثبت خصوصه اذ الناسي جعل ذاكرا حكما لقيام الملة مقام الذكر تخفيفا عليه وكذا لا يجوز تخصيص قوله تعالى ومن دخله كان امنا بالقياس على ما لو جنى في الحرم فانه يختص فيه وكذا اذا التجا الجاني اليه او بخبر الواحد قوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وكذا لا يجوز تخصيص عموم قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب حتى لا يتعين قراءة الفاتحة فرضا ومن ثم قالوا بانه يوجب الحكم على القطع وهو قول الشافعي ومشايخ سمرقند ورئيسهم الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله ولهذا جوز الشافعي رحمه الله تخصيص العام بالقياس او بخبر الواحد ابتداء كما في هذه المسائل التي بينا واما اصحاب الوقف وهم الذين توقفوا في حق العمل والاعتقاد كعامة المرجئة والاشعرية وابي سعيد البردعي منا فقالوا ان العام مجمل فيما اريد به لاختلاف اعداد الجمع اذ لفظ العام يطلق على الثلاثة والاربعة والخمسة وغير ذلك مع ان كل واحد يخالف صاحبه ولان الرجل يؤكده بما يقرر تاكيده بقول جاءني القوم كلهم اجمعون ولو كان العموم موجب مطلق هذا اللفظ لم يستقم تاكيده لانه يكون عبثا لا فائدة فائدته حاصلة ولهذا لا يصح تاكيد الخاص بمثله بان يقال جاءني زيد كله او جميعه وانما يقال جاءني زيد نفسه لانه يحتمل المجاز دون البيان فدل ان ما هو المراد منه غير معلوم فكان بمنزلة المجمل فيجب الوقف وقد يذكر لفظ العام ويراد به الخاص

قال الله

قال الله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد رجل واحد وهو نعيم بن مسعود وقال انا نحن نزلنا الذكر وقال رب ارجعون فعند الاطلاق يحتمل العموم والخصوص فكان بمنزلة المشترك ولانه كان مجازا في احدهما وهو خلاف الاصل فيجب الوقف فيه حتى يظهر المراد واما اصحاب الخصوص وهم الذين حملوا اللفظ على الثلاثة اذا كان جمعا وعلى الواحد اذا كان جنسا فقالوا ان الاقل متيقن فجعل مرادا ويتوقف فيما وراءه وجه قول اصحاب العموم ان العموم معنى مقصود عند العقلاء كمعنى الخصوص فيجب ان يكون له صيغة مخصوصة يعرف المقصود بذلك اللفظ لان الالفاظ لا تقصر عن المعاني فان من اراد ان يعتق عبيده فانما يتمكن من تحصيل هذا المقصود بقوله عبيدي احرار ويتظاهر الاستدلال بالعموم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين دعا ابي بن كعب وهو في الصلوة فلم يجبه بين خطاه فيما صنع بقوله يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم وهذا عام ولو كان موجبه الوقف لم يكن لاستدلاله عليه به معنى وعن الصحابة رضي الله عنهم فانهم خالفوا الصديق رضي الله عنه في قتال مانعي الزكوة مستندين بقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وهو عام وهو استدل عليهم بقوله فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة فخلوا سبيلهم الى قوله وهو عام وحين اختلف علي وابن مسعود رضي الله عنهما في المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا فقال علي رضي الله عنه تعتد بابعد الاجلين مستدلا بقوله تعالى اربعة اشهر وعشرا وبقوله اجلهن ان يضعن حملهن وقال ابن مسعود من شاء باهلته ان قوله اجلهن ان يضعن حملهن اخرهما نزولا فصار ناسخا فاستدل بهذا العام على ان وضعها بوضع الحمل وعن علي رضي الله عنه انه حرم الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين وقال احلتهما اية وهو قوله تعالى او ما ملكت ايمانهم وحرمتهما اية وهو قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فوقعت المعارضة ورجح المحرم احتياطا ووافقه عثمان رضي الله عنه في هذا الاستدلال الا انه رجح الموجب

لا يجد جعل الحامل الذي في سورة البقرة منسوخا بهذا العام في حق الحامل

للحل عند التعارض باعتبار الاصل اذ الاصل هو الحل بعد وجود سبب الحل واستدلاله
بالعموم لمخصوص من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر عليهما احد فحل محل الاجماع س
يحتمل ان الصحابة فهموا العموم منها بدلايل اقترنت بها دلت على العموم ح الحكم
بالعموم ظهر ولم يظهر له سبب الا عموم النص فلم يجز الحمل على سبب لم يظهر ولو
لم تكن هذه النصوص حجة بدون تلك الدلايل لما حل لهم السكوت عن نقل تلك
الدلايل ولو نقلوا لظهرت ظهور النصوص وقال الشافعي رحمه الله كل
عام يحتمل ارادة الخصوص من المتكلم فتمكن فيه شبهة ولا يقين مع الاحتمال
ولنا ان المراد بمطلق الكلام حقيقته وهو ما كانت الصيغة موضوعة
له وهذه الصيغة وضعت للعموم فكان حقيقة له وما هو حقيقة للشي يكون
ثابتا به قطعا ما لم يقم الدليل على مجازه وارادة الخصوص لا تصلح دليلا اذ هو امر
باطن لا نقف عليه فيكون ساقط العبرة في حق المخاطب ويدار الحكم في حقه
على اللفظ المطلق الخالي عن القرينة فالموهوم لا يعارض المعلوم والجواب
عن الواقفية انا ندعي ان موجبه العموم قطعا ولم ندع انه محكم لاحتمال ارادة
الخصوص فصلح توكيده بما يقطع باب الاحتمال ليصير محكما وهذا كالخاص فان
قوله جاني زيد غير محكم لاحتمال المجاز بكون المراد به مجي رسوله او كتابه فاذا
قال جاني زيد بنفسه صار محكما وانتفى احتمال المجاز

الفصل الثالث في حكمه بعد الخصوص

فان لحقه خصوص معلوم او مجهول لا يبقى قطعيا لكنه
لا يسقط الاحتجاج به عملا بشبه الاستثناء والنسخ وذلك مثل قول الشافعي
رحمه الله في موجب العام قبل الخصوص والدليل على ان المذهب هذا اجماع
السلف على الاحتجاج به فان ابا حنيفة استدل على فساد البيع بالشرط بنهيه عليه السلم
عن بيع وشرط وعلى استحقاق الشفعة للجار الملاصق بقوله عليه السلم
الجار احق بصقبه وهما عامان مخصوصان واستدل محمد على فساد بيع العقار
قبل القبض بنهيه عليه السلم عن بيع ما لم يقبض وهو عام مخصوص والدليل على

الصقب القرب

انه

انه لم يبق قطعيا اجماعهم على جواز تخصيصه بخبر الواحد والقياس والعام المخصوص
دون خبر الواحد فالقياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد عندنا حتى احتجنا بخبر
القهقهة وتركنا القياس به وصحت معارضته بالقياس من حيث الظاهر
واما التعارض حقيقة فلا لانه تبين انه لم يدخل تحت العام فلا يكون بينهما تعارض
اذ مقتضاه ان يوجب كل واحد خلاف الآخر وهنا يظهر ان العام لا يوجب الحكم
في الفرد المخصوص ولان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه لانه يبين ان
هذا المخصوص لم يدخل تحت العموم كالاستثناء ولهذا لا يكون الا مقارنا عند
القاضي ابي زيد وكثير من الفقهاء وان جوز المتكلمون والشيخ ابو منصور الخصوص
متراخيا ويشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مفيد بنفسه فلم يجز الحاقه باحدهما
بعينه حتى يلغو احد الشبهين بل يعتبر في كل باب نظيره رعاية للشبهين فقلنا
اذا كان دليل الخصوص مجهولا فاعتبار جانب حكمه وهو انه بمنزلة الاستثناء
يمنع ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص لان جهالة المستثنى توجب جهالة في المستثنى منه
واعتبار جانب صيغته يسقط دليل الخصوص ويبقى حكم العام في جميع ما تناوله
لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم لانه لا يصلح معارضا فكيف يصلح ناسخا
فلا يبطل احدهما بالشك اي لا يسقط دليل الخصوص لكونه مجهولا بالشك
لانه باعتبار احد شبهيه يسقط وباعتبار الآخر لا ولا يخرج ما وراءه من ان يكون
العام حجة فيه بالشك لان اعتبار احد شبهيه يخرجه من ان يكون حجة فيه واعتبار
الآخر لا فلم يخرج من كونه حجة بالشك ولم يبق قطعيا بالشك وكذا اذا كان
دليل الخصوص معلوما فانه باعتبار الصيغة قابلا للتعليل فان الاصل في النصوص
التعليل عندنا وبالتعليل لا ندري ما يتعدى اليه حكم الخصوص مما تناوله العام
فصار كانما دخله العام مجهولا على اعتبار صيغة النص وباعتبار الحكم لا يقبل
التعليل لانه من حيث الحكم يشبه الاستثناء وهو تكلم بالباقي بعد الثنيا
فصار قدر المستثنى كانه لم يتكلم به فكان عدما والعدم لا يعلل لان التعليل

اي الخصوص

لتعدية الحكم الثابت في الاصل الى الفرع فيما ليس بثابت كيف يتصور تعليله وهذا
بخلاف الناسخ فان الناسخ وان كان معلوما لا يمكن تعليله لان عمله في رفع الحكم
بطريق المعارضة فالتعليل فيه يؤدي الى اثبات التعارض بين النص والعلة
والعلة لا تكون معارضة للنص وهنا التعليل يقع على ما وضع له دليل الخصوص
وهو انه غير داخل تحت العام فلم يصر التعليل معارضا للنص س دليل
الخصوص يشبه الاستثناء والناسخ وكل واحد منهما لا يعلل فينبغي ان لا يعلل دليل
الخصوص ح الاستثناء انما لا يعلل لانه غير مستقل بنفسه وهو مستقل والناسخ انما
لا يعلل لئلا يعارض لعلة النص وهنا لا تعارض فاعتبار الصيغة يخرج كالعام
من ان يكون حجة فيما وراء المخصوص واعتبار الحكم لا فلم يخرج عن كونه دليلا
بالشك ولم يبق قطعيا بالشك وكان دون خبر الواحد فلهذا يجوز ترك
العموم الذي ثبت خصوصه بالقياس ولم يجز ترك موجب خبر الواحد بالقياس
لان خبر الواحد يقين باصله وانما الاحتمال في طريقه لتوهم غلط من الراوي او كذبه و
ثبوت الحكم بهذا العام فيما وراء الخصوص مع شك واحتمال في اصله فصح
ان يعارضه القياس فصار كما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما
بعينه وسمى ثمنه اي صار دليل الخصوص نظير هذه المسئلة وهو انه اذا باع من
رجل عبدين بالف وشرط الخيار في احدهما دون الاخر للبايع او للمشتري فان
لم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى لم يجز البيع في واحد منهما لجهالة الثمن وان كان ثمن
كل واحد منهما مسمى فان لم يعين المشروط فيه الخيار لم يجز ايضا لجهالة المبيع وان
عين جاز البيع في الاخر ولزم بالثمن المسمى له لان الخيار لا يمنع الدخول في الايجاب
ويمنع الدخول في الحكم فصار في السبب نظير دليل النسخ وفي الحكم نظير الاستثناء
فعدم العقد في المشروط له الخيار باعتبار الحكم فاذا كان مجهولا كان العقد في
الاخر ابتداء في المجهول واذا كان معلوما ولم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى كان

العقد

العقد في الاخر ابتداء بالحصة فلا ينعقد صحيحا وباعتبار السبب كان متناولا لهما
بصفة الصحة فاذا كان الذي له الخيار منه معلوما وثمنه مسمى لزم العقد فيه كما لو جمع
بين حر وعبد وباعهما وسمى لكل واحد ثمنا عندهما ولم يعتبر الذي شرط فيه الخيار شرطا
فاسدا في الاخر بخلاف ما قاله ابو حنيفة رضي الله عنه فيما اذا باع حرا وعبدا او
شاة ذكية وميتة وسمى ثمن كل واحد منهما انه يعتبر شرطا فاسدا في الاخر ويفسد به
البيع لان اشتراط قبول العقد في الحر شرط فاسد وقد جعله مشروطا في قبول العقد
في القن حين جمع بينهما في الايجاب والبيع يفسد بالشرط الفاسد فاما اشتراط قبول
العقد في الذي فيه الخيار ليس بشرط فاسد لان البيع بشرط الخيار ينعقد صحيحا من حيث
السبب وكان العقد في الاخر لازما وقيل انه يسقط الاحتجاج به كالاستثناء المجهول
لان كل واحد منهما لبيان انه لم يدخل فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد
اعلم ان مذهب الكرخي ان العام اذا لحقه خصوص معلوم او مجهول لا يبقى حجة بل
يجب الوقف فيه الى البيان لان دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء اذ التخصيص بيان عدم
ارادة بعض ما تناوله اللفظ كالاستثناء فاذا كان دليل الخصوص مجهولا اوجب
جهالة فيما بقي كالاستثناء بعض مجهول واذا كان معلوما يكون معلولا ظاهرا لانه نص قائم
بنفسه قابل للتعليل ولا يدرى ان حكم الخصوص الى اي مقدار يتعدى فيبقى ما وراءه مجهولا وبالتعميم
ايضا فصار دليل الخصوص عنده كالبيع المضاف الى حر وعبد وعبد بثمن واحد
او الى ميتة وذكية وخل وخمر فانه لم يجز البيع اصلا لان الحر او الميتة او الخمر
لم يدخل تحت العقد اصلا فيكون بايعا لما هو محله بحصته ابتداء والبيع بالحصة
لا ينعقد صحيحا ابتداء كما لو قال بعت منك هذين العبدين بالالف الا هذا بحصته من
الالف فعلى قوله بطل الاستدلال باكثر العمومات لدخول الخصوص في اكثر العمومات
وهذا خلاف مذهب السلف لانهم احتجوا بالعمومات المخصوصة وقيل
ان كان المخصوص مجهولا فكذلك الجواب وان كان المخصوص معلوما بقي العام
فيما وراء المخصوص موجبا للعلم قطعا لان دليل الخصوص كالاستثناء فاذا كان

مجهولًا كان ما وراءه مجهولًا وان كان معلومًا كان ما وراءه معلومًا لان الاستثناء لا يحتمل التعليل
نعلى قول هولاء لا يصح الاستدلال باية السرقة لان ما دون ثمن المجن مخصوص
من اية السرقة لقوله عليه السلام لا تقطع السارق الا في ثمن المجن وهو مجهول للاختلاف
في مقداره فقيل ربع دينار وقيل ثلثة دراهم وقيل عشرة دراهم وبعموم اية البيع لانه
خص منه الربوا وهو مجهول للاختلاف في علته وقد قال بعض الصحابة رضي الله عنهم
خرج النبي عليه السلام من بيننا ولم يبين ابواب الربوا وباية الحدود لانه خص منها حالة
الشبهة بقوله عليه السلام ادرءوا الحدود بالشبهات وهي مجهولة مختلف فيها الا ترى ان ابا حنيفة
رضي الله عنه جعل نكاح المحارم شبهة في درء الحد وغيره لا وجعل عمر اختلاف الشهود
في لون البقرة شبهة وهو لم يعتبره وانه كثير وقيل انه يسقط كما كان اعتبارا بالناسخ
لان كل واحد منهما مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فصار كما اذا باع عبدين وقد
هلك احدهما قبل التسليم اعلم ان دليل الخصوص لما كان مستقلا بنفسه حتى
لو كان متراخيًا كان ناسخًا فاذا كان معلومًا بقي العام فيما وراءه موجبا قطعًا كما في
النسخ واذا كان مجهولًا سقط دليل الخصوص لان المجهول لا يصلح معارضًا للمعلوم
وبقي العام على ما كان في جميع ما تناوله بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة الوصف للاول
لانه لا يفيد شيئا بدونه فاوجب الجهالة في الاستثناء جهالة في المستثنى منه فسقط العمل به
وهذا لما كان مستقلا بنفسه معارضًا للاول اقتصرت الجهالة على دليل الخصوص
وبقي العام كما كان ونظيره من الفروع اذا باع عبدين فهلك احدهما قبل القبض
واستحق او وجد مدبرًا او مكاتبا فان العقد يبقى صحيحًا في الاخر لانهما دخلا تحت
العقد ثم خرج احدهما لتعذر التسليم بهلاكه او لصيانة حق المستحق او لحقهما
وبقي العقد في الاخر صحيحًا بحصته واعتبر في حق الانعقاد حصة الثمن وحصة الثمن
معلوم لان البيع عمهما لقيام المحلية فيهما الفصل الرابع في الفاظ

العموم والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى او بالمعنى لا غير كرجال وقوم
اعلم ان الفاظ العموم قسمان عام بصيغته ومعناه كرجال ونساء ومسلمين لان
الوضع

الواضع وضع هذه الصيغة للجمع فانك تقول رجل ورجلان ورجال وهو عام
لمعناه لانه شامل لكل افراده عند الاطلاق ولهذا يمكن نعته باي عدد شئت فتقول
رجال ثلثة واربعة وخمسة وغير ذلك الا ان الثلاثة ادنى ما يطلق عليه هذا اللفظ
فكان اولى حتى لو قال ان اشتريت عبيدًا او ان تزوجت نساء انه يقع على
الثلثة ولو اقر بثلثة الا انه يشتر اكثر منها لان اللفظ يحتمله وقيل الجمع المنكر
ليس بعام وقلنا هذه الكلمة عامة لكل قسم تناوله اي لفظ عبيد او نساء
عام تناول كل قسم من اقسامه نحو الثلثة والاربعة وغير ذلك على الاربعة على
الثلثة وكذا لفظ نساء على هذا غير انه عند الاطلاق يقع على الثلثة خلافا للجبائي
فانه يحمل على الاستغراق لانه المتيقن في التناول وفيما وراءه احتمال الا انه
اذا دخل الالف واللام صار مجازا عن الجنس لان اللام لتعريف المعهود في الاصل
تقول رايت رجلا ثم كلمت الرجل تعنيه ولم يوجد جمع في اقسام الجموع اولى
من غيره معهود ينصرف اليه ليكون تعريفًا لذلك يجعل للجنس ليكون تعريفا
له اذ الجنس معلوم وفيه معنى الجمع ايضا لان كل جنس يتضمن الجمع حقيقة او ذهنًا
فكان فيه اعتبار المعنيين ولو بقي على حقيقته وهو الجمع لالغا حرف التعريف عن
فائدته فكان الجنس احق الا ترى ان قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد لا يختص
بالجمع واليه مال القاضي ابو زيد وابو علي النحوي وابو هاشم ولهذا قلنا فيمن قال ان
تزوجت النساء او اشتريت العبيد فكذلك انه يحنث بالواحد لسقوط معنى الجمع
وصيرورته للجنس واسم الجنس يقع على الواحد حقيقة لانه يراد به نفس الماهية
وهو واحد في نفس الامر ولا تسقط هذه الحقيقة بالمزاحمة الا ترى ان اسم الرجل و
المراة كان جنسا وحين لم يكن غير ادم وحواء كان هذا الاسم حقيقة لكل واحد
منهما فلا يتغير تلك الحقيقة بالكثرة فصار الواحد في الجنس كالثلاثة للجمع حتى ينصرف
اللفظ اليه عند الاطلاق الا ان يريد الجمع فحينئذ لا يحنث قط ويدين قضاء
لانه نوى حقيقة كلامه وصار كمن حلف لا يشرب الماء انه يقع على القليل وهو

بدراهم فهي صح

مما زاد فظ

عندنا صح

اي ذكر الرجل صح

لولا السبع الاقبل دخول الالف واللام فلو دل عليه ايضا بعد دخوله على والله اعلم

القطع على احتمال الكل اما العام بمعناه دون صيغته فمثل قوم ورهط وطائفة وجماعة فصيغة رهط وقوم كزيد وعمرو من حيث الفردية ومعناها الجمع ولما كان فردا صيغة جمعا معنى كان اسما للثلاثة فصاعدا ترجيحا للمعنى اذ الاعتبار للمعاني لا للصور والمباني الا ان الطائفة تتناول الواحد فصاعدا كذلك قال ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين انها الواحد وقال في قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة انها الواحد فصاعدا لانها نعت فرد صارت جنسا بعلامة الجماعة وهي التاء اعتبارا للدليلين س كما لم تجعل نحو رهط وقوم جنسا اعتبارا للفظ والمعنى كما هو الاصل في المتعارضين ح لانه لا تعارض من اللفظ والمعنى حتى نجمع ونجعل للجنس اذ هذا اللفظ المفرد وضع بازاء الجماعة وفي الطائفة اجتمعت علامتان في لفظها اذ الطائفة نعت فرد والتاء علامة الجمع فجمعنا بينهما وجعلناها للجنس وقوله لـيتفقهوا الضمير فيه للفرق الباقية بعد الطائفة النافرة ولينذروا الضمير للطائفة النافرة الى المدينة للتفقه ولقائل ان يقول فاجعل ضاربة جنسا بهذا الاعتبار ومن وما يحتملان العموم والخصوص والاصل فيهما العموم ومن في ذوات من يعقل كما في ذوات ما لا يعقل اعلم ان من يحتمل العموم والخصوص والاصل فيه العموم لكثرة الاستعمال فيه قال النبي صلى الله عليه وسلم من دخل دار ابي سفيان فهو آمن وقال الله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق واذا قال من في الدار استقام الجواب بالواحد فيقول زيد وبالجماعة فيقول فلان وفلان وفلان فدل انه يحتمل العموم والخصوص وهو يتناول النساء ايضا لقوله تعالى ومن يقنت منكن والاستدلال بقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك على انها تحتمل العموم والخصوص مشكل لجواز ان يرجع احدهما الى اللفظ والآخر الى المعنى تؤيده انه ذكر في الكشاف ومنهم ناس يستمعون اليك اذا قرأت القرآن وعلمت الشرائع ولكنهم لا يعون ولا يقبلون وناس ينظرون اليك ويعاينون ادلة الصدق واعلام

السور

النبوة ولكنهم لا يصدقون وكذلك ما يحتمل العموم والخصوص والاصل فيه العموم قال الله تعالى له ما في السموات وما في الارض الا ان من عام فيمن يعقل وما فيما لا يعقل حتى اذا قلت من في الدار استقام الجواب بمن يعقل ولا يستقيم الجواب بالثوب والشاة واذا قلت ما في الدار لم يستقم الجواب بمن يعقل ولكن بما لا يعقل فاذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا عتقوا لان من يقتضي العموم ولهذا قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال لآخر من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فشاء عتقهم عتقوا لان من عامة ومن لتمييز عبيده من غيرهم وكان للبيان كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وقال ابو حنيفة رحمه الله له ان يعتقهم الا واحدا منهم لان المولى جامع بين كلمة التعميم والتبعيض تتناول الامر بعضا عاما فاذا قصر عن الكل بواحد كان عملا بموجبهما ولا يلزم قوله من شاء من عبيدي عتقه فهو حر لانه يتناول البعض ايضا لكنه وصف بصفة عامة وهي المشيئة فسقط بها الخصوص وان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في بطنها غلاما ولم يوجد ولو قال لامرأته طلقي نفسك من الثلث ما شئت فعندهما تطلق نفسها ثلاثا وعنده واحدة او ثنتين لما مر في قوله من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فجعل من لتمييز هذا العدد من الاعداد وما تجيء بمعنى من مجازا قال الله تعالى والسماء وما بناها قال الحسن ومجاهد ومن بناها وهو الله تعالى وكذا وما طحيها وما سواها وتدخل في صفات من يعقل تقول ما زيد وجوابه عالم او عاقل ونظيرها الذي فانها مبهمة مستعملة فيما يعقل وما لا يعقل وفيها معنى العموم حتى اذا قال كان الذي في بطنك غلاما كان كقوله ان كان ما في بطنك غلاما وكل للاحاطة على سبيل الافراد قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت والموت يعم النفوس كلها ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده كأن ليس معه غيره حتى اذا قال كل امرأة لي تدخل

الدار فهي طالق وله اربعة نسوة فدخلت واحدة طلقت ولا ينتظر لوقوع الطلاق عليها دخول الباقيات لان كلمة كل لما اوجبت عموم الافراد صار كانه قال لكل واحدة ان دخلت هذه الدار فانت طالق فمعنى العموم في ان يتعلق طلاق كل واحدة بدخولها حتى لا يقتصر على الواحدة ومعنى الانفراد في ان لا يتوقف وقوع الطلاق على كل واحدة بدخول الباقيات بخلاف ما لو قال لهن ان دخلتن هذه الدار فدخلت واحدة منهن الدار فانها لا تطلق لان العموم الثابت بقوله ان دخلتن عموم شمول فاوجب تعلق طلاقهن بدخولهن جميعا فلا يقع بدخول واحدة منهن شي لانه بعض الشرط بوجود بعض الشرط لا ينزل شي من الجزاء وهي تحتمل الخصوص مثل من الا انها عند العموم تخالف من فان كلمة كل تقتضي الاحاطة على سبيل الافراد وكلمة من لا تقتضي الانفراد وسيتضح ذلك في مسايل السير ان شاء الله تعالى فان دخلت على المنكر اوجبت عموم افراده وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزايه حتى فرقوا من قولهم كل رمان ماكول وكل الرمان ماكول بالصدق والكذب اي بصدق الاول وكذب الثاني اذ القشر غير ماكول ولهذا قال في الجامع لو قال انت طالق كل تطليقة تقع الثلاث ولو قال كل التطليقة تقع واحدة فاذا وصلت بما اوجبت عموم الافعال قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ويثبت عموم الاسماء فيه ضمنا كعموم الافعال في كل حتى اذا قال كل امراة اتزوجها فهي طالق تطلق كل امراة يتزوجها على العموم ولو تزوج امراة مرتين لم تطلق في المرة الثانية لانها توجب العموم قصدا فيما وصلت به وهو الاسم دون الفعل واذا قال كلما تزوجت امراة فهي طالق فتزوج امراة مرارا تطلق في كل مرة لانها تقتضي عموم التزوج قصدا لدخولها عليه وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد فصارت بهذا المعنى مخالفة لكلمة كل ومن وذلك لان كلمة كل للاحاطة على سبيل الانفراد وكلمة من توجب العموم من غير تعرض لصفة الاجتماع والانفراد

وكلمة

وكلمة الجميع تتعرض لصفة الاجتماع فصارت مخالفة لهما حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا ان لهم نفلا بينهم جميعا بالشركة ويصير النفل واجبا لاول جماعة تدخل وفي كلمة كل يجب لكل رجل منهم النفل اي اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا وجب لكل رجل منهم النفل تاما لما انه يوجب الاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين بانفراده كان ليس معه غيره وهو اول في حق من تخلف من الناس ولم يدخل وفي كلمة من بطل النفل اي اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا بطل النفل لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرنه بمن سقط عمومه وتعين احتمال الخصوص حملا للمجمل على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد ولو دخل العشرة فرادى كان النفل للاول خاصة في الفصول الثلثة لانه الاول من كل وجه وكلمة من مبهمة في ذوات من يعقل اي يذكر مرة للعموم ومرة للخصوص فان كان محتملة الخصوص ينظر الى القرينة ويعمل بها وكلمة كل يحتمل الخصوص وكلمة الجميع يحتمل ان يستعار لمعنى الكل لان كل واحد منهما للجمع ولكن صفة غير صفة صاحبه على ما بينا فلما اشتركا في صفة الجمع استقامت الاستعارة وقدمت دلالة الخصوص وهو ذكر الاول لانه لما كان اسما لفرد سابق كان محكما في الخصوص فيخص كل واحد منها لجواز ذكر العام وارادة الخاص والنكرة في موضع النفي تعم سواء دخل النفي على الفعل الواقع على النكرة نحو ما رايت رجلا او على الاسم المنكر نحو لا رجل في الدار وعمومه ضروري لا باعتبار صيغة الاسم لانك اذا قلت ما رايت رجلا فقد اخبرت عن انتفاء رؤية رجل واحد منكر ومن ضرورة انتفاء رؤية رجل واحد غير عين انتفاء رؤية جميع الرجال اذ لو راى رجلا واحدا يكون كاذبا في خبره بخلاف الاثبات فانه ليس من ضرورة اثبات رؤية رجل واحد اثبات رؤية غيره تحقيقه ان من قال اكلت اليوم شيا فمن اراد تكذيبه يقول ما اكلت اليوم شيا وذا يقتضي كونه منافيا له ولو لم يكن

للعموم لما كان مناقضًا لان السلب الجزئي لا ناقض للايجاب الجزئي ولان اليهود لما
قالوا ما انزل الله على بشر من شي قال الله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء
به موسى وانما ورد هذا نقضا لقولهم ولو لم يكن الاول للعموم لما كان الثاني تكذيبا
له ولانه لو لم يكن للعموم لما كان لا اله الا الله نفيا لجميع الالهة سوى الله تعالى وفي
الاثبات تخص لكنها مطلقة وعند الشافعي رحمه الله تعم حتى قال بعموم الرقبة
المذكورة في الظهار اعلم ان النكرة في موضع الاثبات تخص عندنا ولا تعم
لكنها مطلقة والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات
فيتناول واحدا غير عين وقال الشافعي رحمه الله تفيد العموم حتى قال في قوله
تعالى فتحرير رقبة انها عامة تتناول الصغيرة والكبيرة والبيضا والسودا و
الكافرة والمومنة والصحيحة والزمنة اجماعا فخص الكافرة منها بالقياس على
كفارة القتل ولنا انها مطلقة لا عامة لانها فرد فيتناول واحدا على احتمال وصف
دون وصف ولهذا لا يجب عليه الا تحرير رقبة واحدة ولو كانت عامة لما خرجت عن العهدة
بتحرير رقبة واحدة والمطلق يحتمل التقييد والتقييد يمنع العمل بالمطلق فكان نسخا
له فكيف يكون تخصيصًا وهو لا يمنع العمل بالعام ونسخ النص بالقياس لا يصح
فبطل قياسه على كفارة القتل س لو لم يكن عاما لما وجب تحرير الرقاب بهذا النص
ح جعل وجوب التحرير جزاء الامر فصار ذلك سببا له فيتكرر بتكرر السبب واشتراط
الملك في الرقبة لا باعتبار التخصيص بل لاقتضاء التحرير الملك اذ التحرير لا يكون بدون
الملك بالحديث وعدم جواز الزمنة لا باعتبار التخصيص بل لان الرقبة اسم لغير الهالكة
لغة والزمنة هالكة من وجه لفوات جنس المنفعة فلم يتناولها اسم الرقبة مطلقا
ولان التحرير المطلق وهو لا عتاق الكامل لا يكمل فيما هو هالك من وجه فلم
يدخل الزمن في النص فكيف يخص وكما ذكر في الفتاوى ان الامير اذا قال
من اصاب اسيرا فهو له فاصاب رجل اسيرين او ثلثة فهو له لان صيغة
كلامه عامة في المصيب والمصاب ولا يرد ان البحث في النكرة المجردة عن القرينة

المقصر

المقتضية ولم يوجد ثمة والمسطور في المحصول ان النكرة في الاثبات لا تفيد العموم
اذا كان خبرا نحو جاءني رجل وان كان امرا افادت العموم عند الاكثر واذا وصفت
النكرة بصفة عامة تعم كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا والله لا اقربكما
الا يوما اقربكما فيه ولا اتزوج امراة الا امراة كوفية فالمستثنى في هذا كله عام
لعموم وصفه حتى لم يصر موليا في مسئلة الايلاء لانه يمكنه القربان في كل يوم فعدمت
علامة الايلاء فلم يكن موليا ولهذا اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون
لان ايا نكرة وان كانت يراد بها جزء ما تضاف اليه قال الله تعالى ايكم ياتيني
بعرشها والمراد واحد منهم اي اي فرد منكم وذلك انها فرد لكنها وصفت بصفة عامة
وهي الضرب فعمت بعمومها حتى لو قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم لم يعتق
الا واحد منهم وهو الاول لانه اسند الضرب الى المخاطب لا الى النكرة التي تناولها
اي فبقيت النكرة غير موصوفة فلم تتناول الا الواحد منهم ولا يلزم انه لو قال لعبيده
ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر فحملوها معًا وهي خفيفة يطيق حملها كل واحد منهم لم يعتقوا
وقد عمهم صفة الحمل لانه ما وصف النكرة بصفة الحمل مطلقا بل بحمل الخشبة واذا حملوها معًا
فكل واحد منهم حمل بعضها فلم يتصف واحد منهم به فاما الضرب فيتم من الواحد
بفعله وان ضرب معه غيره حتى لو حملوها على التعاقب عتقوا لان كل واحد منهم
حمل الخشبة س اذا كانت الخشبة بحيث لا يطيق حملها واحد عتقوا اذا حملوها
وانما حمل كل واحد بعضها ح اذا كانت الخشبة لا يطيق حملها واحد فالمراد به وصف
النكرة باصل الحمل لا بحمل الخشبة وهذا لان مقصوده اذا كان بحيث يحملها واحد
اظهار الجلادة في العادة وذا انما يحصل بحمل الواحد الخشبة لا بمطلق الحمل واذا كانت
بحيث لا يحملها واحد فمقصوده ان تصير الخشبة محمولة الى موضع حاجته وذا يحصل
بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم واذا دخلت لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى
العهد اوجبت العموم حتى تسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع عملا بالدليلين
فيحنث بتزوج امراة اذا حلف لا يتزوج النسا اعلم ان لام المعرفة اذا دخلت

على مفرد لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم عند الفقهاء والمبرد والجبائي
خلافا لبعض المتكلمين لقوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر اي هذا الجنس
والدليل على عمومه استثناء المؤمنين فالاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب
دخوله تحته وذا يدل على عموم هذا اللفظ وكذا في قوله تعالى والسارق والسارقة
والزانية والزاني اوجبت العموم ولهذا قلنا لو قال المراة التي اتزوجها طالق
تطلق كل امراة يتزوجها واصل ذلك ان لام المعرفة للعهد وهو ان يذكر شيئا ثم
تعاوده فيكون ذلك معهودا قال الله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا
فعصى فرعون الرسول اي ذلك الرسول بعينه واذا لم يكن في كلامه نكرة سابقة يمكن
تعريفها بالالف واللام حمل على الجنس ليكون تعريفا لتعذر معنى العهد مثل قولك فلان
يحب الدينار اي هذا الجنس لانه ليس فيه عين معهوده ولهذا لو قال انت الطلاق او
انت طالق الطلاق ونوى الثلاث تقع الثلاث وان لم ينو تقع واحدة لانها ادنى
الجنس وهو متيقن وان دخلت على الجمع فللعهد ان كان والا فللعموم لصحة الاستثناء
واستدلال ابي بكر وعمر بقوله عليه السلام الائمة من قريش وامرت ان اقاتل الناس
وتسليم غيرهما خلافا للواقفية وابي هاشم وسقط معنى الجمعية حتى لو حلف لا يتزوج
النساء فتزوج واحدة يحنث لانها صارت عبارة عن الجنس بسبب الالف واللام
عملا بحرف التعريف والجمعية بخلاف ما لو حلف لا يتزوج نساء وقد حققناه من قبل
والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لدلالة العهد قال الله تعالى
فعصى فرعون الرسول اي هذا الذي ذكرناه واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير
الاولى لان النكرة تناول واحدا غير عين فلو انصرفت الثانية الى الاولى لتعينت
من وجه فلا يكون نكرة مطلقة والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين
الاولى لدلالة العهد قال الله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا قال
ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما لن يغلب عسر يسرين لان اليسر كرر منكرا
والعسر كرر معرفا وقد روي مرفوعا انه عليه السلام خرج ذات يوم وهو يضحك ويقول

لن يغلب

لن يغلب عسر يسرين وانما كان العسر واحدا لانه لا يخلو اما ان يكون تعريفه للعهد والعسر الذي
كانوا فيه فهو هو لان حكمه حكم زيد في قولك ان مع زيد مالا ان مع زيد مالا واما ان
يكون للجنس الذي يعلمه كل احد فهو هو ايضا واما اليسر فمنكر متناول لبعض الجنس فاذا
كان الكلام مستانفا غير مكرر فقد تناول بعضا غير البعض الاول بغير اشكال
وقيل لا يحتمل هذا اللفظ هذا المعنى كما لا يحتمل قول القايل ان مع الفارس رمحا ان
مع الفارس رمحا ان يكون معه رمحان بل هذا من باب التاكيد كما في قوله تعالى اولى لك
فاولى ثم اولى لك فاولى واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لان في صرف
الثانية الى الاولى نوع تعيين فلا تكون نكرة على الاطلاق ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله
اذا اقر بمائة درهم في موطن واشهد شاهدين ثم اقر بمائة في موطن اخر واشهد شاهدين
كان الثاني غير الاول ولو كتب صكا فيه اقرار بمائة واشهد شاهدين في مجلس اخر
كان المال واحدا لانه حين اضاف الاقرار الى ما في الصك صار الثاني معرفا فتناول ما تناوله
الاول ولو اقر في مجلس واحد مرتين فالمال واحد استحسانا لان للمجلس تاثيرا في جمع
الكلمات المتفرقة وجعلها ككلام واحد فباعتباره يكون الثاني معرفا من وجه وقال
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يحمل الثاني على الاول وان اختلف المجلس باعتبار العادة
فان الانسان يكرر الاقرار بمال واحد بين يدي كل فريق للاستيثاق والمال لا يجب
مع الشك لاحتمال الاعادة لا لتعدد المال وما ينتهي اليه الخصوص نوعان الواحد
فيما هو فرد بصيغته او ملحق به كالمراة والنساء والثلثة فيما كان جمعا صيغة ومعنى
اعلم ان الخصوص يصح الى ان يبقى الواحد فيما هو جنس سواء كان فردا صيغة كالرجل
والمراة او دلالة كالعبيد والنساء والطائفة يحتمل الخصوص الى الواحد لما مر انها
صارت جنسا واما الجمع صيغة ومعنى كعبيد ونساء او معنى لا صيغة كرهط وقوم
فيحتمل الخصوص الى الثلاثة لان ادنى الجمع ثلثة باجماع اهل اللغة وقد نص محمد رحمه الله
في غير موضع وهو قول ابن عباس وابي حنيفة والشافعي رحمهم الله وقال عمر
وزيد ومالك وبعض اصحاب الشافعي اقل الجمع اثنان واحتجوا بقوله تعالى هذان

خصمان اختصموا وقوله داود وسليمان الى قوله وكنا لحكمهم شاهدين وقوله
في قصة موسى وهرون انا معكم مستمعون وقوله ان تتوبا الى الله فقد صغت
قلوبكما وبقوله عليه السلم الاثنان فما فوقهما جماعة لان في الاثنين اجتماعا كما في
الثلاثه وفي الوصايا والمواريث جعل للاثنين حكم الجماعة بالاجماع حتى لو اوصى لاقرباء
فلان يكون للاثنين فصاعدا وللاثنين من الميراث ما للثلاث وللاخوان يحجبان
الام من الثلث الى السدس بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس ويستعمل
الاثنان استعمال الجمع في اللغه فيقال نحن فعلنا في الاثنين كما في الثلاثه ولا خلاف ان
الامام يتقدم اذا كان خلفه اثنان والتقدم سنه الجماعة واما قوله عليه السلم الواحد
شيطان والاثنان شيطانان والثلثه ركب وهو اسم للجماعة فقد فصل بين التثنيه
والجمع في الحكم ولان اهل اللغه اجمعوا على ان الكلام ثلثه اقسام وحدان و
تثنيه وجمع ثم للوحدان ابنيه مختلفه وكذلك للجمع ابنية مختلفه وللتثنيه مثال واحد
وله علامه مخصوصة اي الالف او الياء والنون فدل ان التثنيه غير الجمع ولو كان
للتثنيه حكم الجمع لما اختص بصيغه كما لم يوضع لما زاد على الثلثه صيغه مختصة لما كانت
صيغه الجمع تجمعها ولان الجمع ينعت بالثلاثه فما فوقها ولا ينعت بالاثنين فيقال
رجال ثلثه ولا يقال رجال اثنان وقد فصلوا بين ضمير الاثنين والجمع فيقال فعلا وفعلوا
والتفاوت ايه التفاوت واجمع الفقهاء ان الامام لا يتقدم على الواحد ولو كان
المثنى جمعا لتقدم الامام لان التقدم سنه الجماعة والامام من الجماعة ولان الواحد
اذا انضم اليه الواحد تعارض الفردان لان الاول يجذب الثاني الى نفسه ويجعله فردا
كما هو صفته والثاني يجذب الاول الى نفسه ويجعله جمعا لوجود الاجتماع فتعارض
الشبهان فلم يثبت التوحد والجمعيه لعدم الرجحان فبقي قسم اخر بين الوحدان والجمع
وهو المثنى واما في الثلاث فيعارض كل فرد اثنان فترجح جانب الجمعيه وانتفى
معنى التوحد اصلا ولهذا اخرج الجواب عما قالوا ان في الاثنين اجتماعا كما في
الثلاثه ولان الكلام فيما يتناوله لفظ الجمع كرجال ونساء لا في ماهيه الجمع والشرع

جعل

جعل الثلاث حدا لابلاء الاعذار كما في شرط الخيار كقصه صالح عليه السلم حيث قال الله تعالى
تمتعوا في داركم ثلثه ايام وقصة موسى وصاحبه عليهما السلم ولو كان الاثنان جمعا لما
جاز التجاوز عن الاثنين لان ما وراء اقل الجمع ليس بذلك بعضه بعضا وقوله عليه السلم
الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث والوصايا او على سنه تقدم الامام في
الجماعة انه يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الجماعة وقيل انه عليه السلم نهى عن السفر
الا مع الجماعة في ابتداء الاسلام فلما ظهرت قوة المسلمين بين ان الاثنين فما فوقهما
جماعة في جواز السفر واما في المواريث فاستحقاق الاثنين الثلثين ليس بالنص الوارد
بصيغه الجماعة وهو قوله عليه السلم فلهن ثلثا ما ترك انما هو للثلاث فصاعدا وانما
استحقاق الاثنين للثلثين بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك اذ باشارة تعالى
قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فان نصيب الابن مع الابنه الثلثان فثبت
به ان ذلك حظ الابنتين وما بعده لبيان انهن وان كن اكثر من اثنتين لا يكون لهن
سوى الثلثين عند الانفراد والحجب بالاخوين عرف باتفاق الصحابة رضي الله عنهم
الا يرى ان ابن عباس قال لعثمان رضي الله عنهما الاخوان في لسان قومك لا يتناول
الاثنين فقال نعم ولكني لا استجيز ان اخالفهم فيما راوا ولان الحجب مبني على الارث
لانه لا يتصور بدونه والاسم يتناول المثنى مجازا فالحق به والوصيه تبنى على الارث ايضا
لانها اخت الميراث اذ كل واحد منهما خلافه تثبت بعد الموت وقوله الامام يتقدم
على الاثنين قلنا لان الجماعة تكمل بالامام فيكون الكل جمعا والتقدم سنه الجماعة
الا ان يكون خلف الامام جماعة ولهذا شرطنا في الجمعة ثلثه سوى الامام لما ان الجماعة
فيها شرط سوى الامام باشارة قوله فاسعوا الى ذكر الله وقد حققناه في شرح النافع
والخصم يطلق على الواحد والجمع كالضيف والمراد بالايه الثانيه حكمهما مع الجمع
المحكوم عليهم وبالثالثه موسى وهرون وفرعون وبالرابعه الدواعي المختلفه
بطريق اطلاق اسم المحل على الحال وهذا لانهما لما خالفا امر الرسول عليه السلم وقع في
قلبهما دواع مختلفه وافكار متباينه ولان اكثر اعضاء الانسان زوج فالحق

الفرد بالزوج لعظم منفعته وقد جاء في اللغة قلبا كما وقولهم ونحن فعلنا لا يصح الا من واحد يحكي عن نفسه وعن غيره على ان جعله تبعا لنفسه فلم يحسن لان يفرده تصغيره ويجوز لان يقول الواحد فعلنا كذا وامرنا بكذا وهذا لا يدل على لان اسم الجمع يتناول الفرد حقيقة وظن بعض اصحابنا لان ادنى الجمع اثنان عند ابي يوسف رحمه الله على قياس مسئلة الجمعة وليس كذلك فالجمع الصحيح عنده ثلثة الا انه جعل الامام من جملة الجماعة وقلنا الشرط في الجمعة الامام والجماعة فلم يكن الامام محسوبا من الجماعة فيشترط ثلاثة سواه

واما المشترك فما يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل كالقرء للحيض والطهر اذا كان اسما لا مصدرا والعين فانه اسم للناظر وعين الشمس والميزان وعين الركبة وعين الماء وللنقد من المال وللشيء المتعين في نفسه والمولى للمعتق والمعتق والصريم لليل والصبح والبين فانه للفراق والوصل فوالله لولا البين لم يكن الهوى ولولا الهوى ما حن في البين الف وهو ماخوذ من الاشتراك فيشترك فيه الاسامي لو وضع اسم العين بازاء لفظ الشمس والينبوع لا المعاني لو وضع بازاء معنى الشمس ومعنى الينبوع ورد قول من احاله زاعما بانه منشا المفاسد ويخل بالمقاصد فالمقصود بوضع الاسامي التمييز بين الموجودات بالتسميه فلو وضعوا اسما واحدا للشيء ولضده لم يكن فايدة وضع الاسامي وهي الافهام بان ذكر الشيء مبهما فيكون غرض المتكلم حيث لا يعلم التفصيل او يكون ذكره مصرحا مفسدة الا ترى الى قول الصديق هو رجل يهديني السبيل حين ساله كافر عن رسول الله عليه السلام وقت ذهابهما الى الغار انه من هو ولان العاقل اذا كان غرضه اعلام السامع بالمخبر به دون المخبر يقول اخبرني رجل بكذا واذا اراد اعلامه بهما يقول اخبرني فلان بن فلان بكذا فدل ان الابهام مقصود كالافهام والوضع يتبع غرض المتكلم ولانه قد يحتج قبله اسما لمعنى ثم يضع قبله اخرى ذلك الاسم لمعنى اخر ثم يشتهر الوضعان فيقع الاشتراك وقول من اوجبه ظانا بان الالفاظ متناهية لانها تركبت من حروف متناهية والمعاني غير متناهية لان احد انواع المعاني العدد وهو غير متناه فلو وزعت على المعاني لزم الاشتراك فان تناهي الشيء لا يستلزم

تناهي

تناهي ما تركب منه وان لم يكن متناهية فالمقصود بالوضع وهو ما يكثر الحاجة الى التعبير عنه متناه فان ما لا يكون كذلك يجوز خلو اللغة عنه وكان الحق جوازه وهو واقع في القران لقوله تعالى ثلثة قروء والليل اذا عسعس فانه مشترك بين اقبل وادبر وخالف ابن داود الاصفهاني متشبثا بانه لو وقع مبينا يطول الكلام بلا طائل ولو وقع غير مبين يكون عبثا ولنا انه يقع مبينا بقراين لفظيه يفيد اللفظ فصاحة ورشاقة ويقترن بمعنويه يتضح باستنباطها ذكاء المكلف وينال به مرتبة الاجتهاد وحكمه التوقف فيه بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه للعمل به لان المشترك يحتمل الادراك بالتامل في صيغة اللفظ برجحان بعض الوجوه كما قلنا في القرء بانه ينبئ عن الجمع بدليل المقراة والقرى لاجتماع الماء والناس والاجتماع في الحيض لا في الطهر او عن الانتقال والدم ينتقل من الداخل الى الخارج وبالنظر في السياق فان الثلثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره والطلاق المسنون في الطهر فلو حمل على الاطهار لا نقضت العدة بقرءين وبعض الثالث ولو حمل على الحيض ينقضي عدتها ثلاث حيض كوامل لانه اذا طلقها في الحيض لا يحتسب تلك الحيضة عن العدة ويحتسب الطهر الذي طلقها فيه عند الشافعي رحمه الله والسياق فيه عرف ان قوله تعالى احلنا دار المقامة من الحلول وقوله احل لكم ليلة الصيام الرفث من الحل وفي امر خارج نقلي قوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان وعدتها نصف عدة الحرة فما للحرة وعقلي كقولهم الحيض هو المعرف والعدة للتعرف وهذا بخلاف المجمل فانه لا بد ان يكون المراد به الا ببيان من المجمل لمعنى زائد ثبت شرعا على المعنى اللغوي كالربوا فنفس الربوا وهو الزيادة غير محرم فان البيع وضع للاسترباح ولكن المراد فضل خال عن العوض مشروط في العقد ومعلوم انه بالتامل في صيغة اللفظ لا يعرف بل بالشرع او لا يستبد بابا لترجيح لغة كقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده فان الحق مجمل لم يبين انه خمس او عشر او غير ذلك كالتامل فهو للعطشان والبيان لغة فاذا تكلم به من غير سبق

وربنه كان مجملاً لانسداد باب الترجيح لغةً موجب الرجوع فيه الى بيان المجمل ولا عموم له عندنا
خلافاً للشافعي رحمه الله والقاضي ابي بكر والجبائي لهم ان الصلوة من الله رحمة ومن
الملائكة استغفار وقد قال الله تعالى وملائكته يصلون على النبي واريد بها
المعنيان وهما مختلفان ولنا انه ان لم يكن موضوعاً للمجموع فلا يجوز استعماله
فيه وان كان موضوعاً له وهو موضوع ايضا لكل واحد من الافراد فاللفظ دائر
بين كل واحد من المفردين وبين المجموع فيكون الحمل على افادته للمجموع دون
كل واحد من المفردين ترجيحاً لاحد الجانبين على الاخر بلا مرجح ولان الامة
اجمعت على ان لا عموم لقوله تعالى قروء بل المراد الحيض او الاطهار ولان
السبب الاكثر في وقوع الاشتراك وضع القبيلتين فاستحال عمومه لان كل واضع
لم يضعه الا لواحد ولان العام ما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول فاستحال
ان يكون المشترك عاماً لانه يتناول افراداً مختلفة الحدود والمراد المعنى المشترك
بينهما وهو العناية بحال النبي عليه السلام اظهاراً لشرفه والعناية من الله تعالى رحمة ومن
الملائكة استغفار ومن الامة دعاء وصلوات عليه او يقدر خبر لدلالة ما بعده عليه
ولهذا قلنا لو اوصى بثلث ماله لمواليه وله موال اعتقوه وموال اعتقهم تبطل الوصية
لان الاسم مشترك ويحتمل ان يراد به الموالي الاعلى مجازاة على انعامه وشكر الاحسانه
قال عليه السلام من لم يشكر الناس لم يشكر الله ويحتمل ان يراد به الاسفل زيادة للانعام
ترحماً قال عليه السلام من اتى بالمبرة فليتمم ولم يدخل النوعان تحت الاسم لانه لا عموم
للمشترك وبطل التعيين لان مقاصد الناس مختلفة فيكون المراد احدهما وهو مجهول
فبطلت الوصية لجهالة الموصى له اذ التمليك من المجهول باطل س لو حلف لا يكلم
موالي فلان يتناول يمينه الاعلى والاسفل فايهما كلم حنث ح اليمين تناولت
احدهما لما كان مجهولاً فيحنث بكلام ايهما وجد كما لو حلف لا يكلم احد هذين
وهنا لو اوصى لاحد هذين بطل الوصية والاصل عدم الاشتراك عدم الاشتراك
ونعني به ان اللفظ متى دار بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على الظن عدم

الاشتراك

الاشتراك وهذا لان الكلمات في الاكثر مفردة لا مشتركة بدليل الاستقراء وهو دليل
الرجحان ولان الاشتراك يخل بالفهم وربما يوقع في الغلط ويفوت الغرض لتعذر
الاستكشاف لمهابة القائل واستنكاف السامع عن السؤال ولان الحاجة الى وضع
الالفاظ المفردة ضرورية دون المشتركة لحصول التعريف على طريق الابهام بالترديد
فكانت ارجح واما المأول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي مأخوذ
من آل يؤول اذا رجع واولته اذا رجعته وصرفته لانك متى تأملت في موضع
اللفظ وصرفت اللفظ عما يحتمله من الوجوه الى شيء معين فقد اولته اليه وصار
ذلك عاقبة الاحتمال بواسطة الرأي قال الله تعالى هل ينظرون الا تأويله اي عاقبته
وهذا بخلاف المجمل اذا عرف بعض وجوهه ببيان المجمل فانه يسمى مفسراً اي مكشوفاً كشفا
لا شبهة لانه عرف بدليل قاطع مأخوذ من قولهم اسفر الصبح اذا اضاء وظهر ظهورا
منتشرا لا شبهة فيه وسفرت المرأة عن وجهها اي كشفت وجهها فيكون التفسير
مقلوبا من التسفير كجذب وجبذ وطمس وطسم ومنه قوله عليه السلام من فسر
القران برأيه فليتبوأ مقعده من النار رواه العشرة المبشرة بالجنة اي قطع القول بان
المراد هذا برأيه فكانه نصب نفسه صاحب الوحي وبه يتضح خطأ المعتزلة في
قولهم ان كل مجتهد مصيب لان الثابت بالاجتهاد الاصابة بغالب الرأي فمن قال انه
يدرك به الحق قطعاً فهو داخل فيمن تناوله الخبر والمأول دخل في قسم النظم وان
تبين المراد من المشترك بالرأي لانه بعدما ظهر المراد بالرأي ثبت الحكم بنفس الصيغة
كانه كان في الاول لهذا المعنى الا يرى ان النص المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد
يضاف الحكم الى الصيغة لا الى الرأي وحكمه العمل به على احتمال الغلط لانه ثابت بالرأي
وذلك لا ينفك عن احتمال الغلط بيان القسم الثاني اما الظاهر فاسم لكلام ظهر المراد
منه للسامع بصيغته وهو مأخوذ من الظهور وهو الوضوح والانكشاف وحكمه
وجوب العمل بالذي ظهر منه اما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر لمعنى من
المتكلم لا في نفس الصيغة مأخوذ من قولهم نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق

سيرها المعتاد بسبب ياثرته وسمي مجلس العروس منصة لزيادة ظهوره على ساير المجالس بنوع
تكلف اتصل به فكذا الكلام يا لسوق للمقصود يظهر له زيادة جلاء فوق ما يكون للصيغة
نفسها وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تاويل هو في حيز المجاز وليس لهذا النص
لفظ يعلم به ولكنه يظهر ويعلم من نفس تصرف المتكلم بان ساق الكلام له ونظيرهما
قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فانه ظاهر في تحليل البيع وتحريم الربوا حيث يفهم
بسماع الصيغة من غير قرينة نص في التفرقة بين البيع والربوا حيث سيق لتلك لانهم كانوا
يدعون المماثلة بينهما كما قال الله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا فقال الله تعالى
ردا عليهم واحل الله البيع وحرم الربوا اي الحل والحرمة ضدان فانى يتماثلان وقوله
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان اول الاية فان خفتم ان لا
تقسطوا في اليتامى اي ان لا تعدلوا المقصود شفوتهن وقلة رغبتهن فيكم فانكحوا من غيرهن
ما طاب لكم اي ما حل لكم من النساء لان منهن محرمات كاللاتي في اية التحريم والواو في مثنى
وثلاث ورباع بمعنى او فهذه الاية ظاهر في تجويز نكاح ما طاب من النساء لانه يفهم
بمجرد سماع الصيغة نص في بيان العدد لانه سيق لذلك فان الله تعالى بدا بذكر اول العدد
ثم زاد عليه ما يليه ثم ما يليه ثم اعقب بيان ما ليس بعدد وعلقه بخوف الجور والميل بقوله
فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة ولان جواز النكاح عرف قبل ورود هذه الاية بنص
اخر وبفعل النبي عليه السلم لكن العدد لم يكن مبينا فبين بهذه الاية س هلا قلت انه نص فيهما
اوبالعكس ج لان الاباحة عرفت بنصوص اخر فيكون الحمل على ذلك حملا للكلام على
الاعادة لا على الافادة س انما يصح هذا ان لو كان هذا الاحق او ما هو المبيح للنكاح سابقا
ج المبيح ان كان سابقا فظاهر وكذا ان لم يكن لانه يلزم التكرار بذلك ان لم يلزم بهذا
س ان لم يلزم التكرار من حيث النص يلزمه التكرار من حيث الظاهر ج الاول
اهم لانه تكرار في المقصود ثم الاول ما سطه نفيا وكذا الثاني لان الثاني احق منه عند
التعارض لان الكلام اذا سيق للمقصود كان ابين وضوحا بالنسبة الى ما لم يسق له فكان
اولى عند تعارضهما واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه

احتمال

احتمال التاويل ماخوذ مما بيناه وقيل المفسر المكشوف معناه الذي وضع الكلام له
كشفا لا شك فيه سواء كان الكشف من حيث النص بان لا يكون محتملا الا وجها واحدا
ولكنه كان خفيا لكون اللغة غريبة فصار مكشوفا بالبيان كالهلوع او يكون بقرينة من
غير الصيغة فيتبين به المراد بان كان ظاهرا ولكنه يحتمل محملا اخر بدلالة يقوم فانقطع
به احتمال التاويل ان كان خاصا واحتمال التخصيص ان كان عاما ولم يسق له محمل مثل
قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فالملائكة اسم ظاهر عام ولكنه يحتمل الخصوص
فلما فسر بقوله كلهم انقطع هذا الاحتمال لكنه بقي احتمال الجمع والتفرق فانقطع احتمال
تاويل التفرق بقوله اجمعون وحكمه وجوب العمل به على احتمال النسخ لا على
احتمال التخصيص والتاويل وهذا النص الذي تلونا انما لا يحتمل النسخ لكونه اخبارا
والنسخ فيه لا يكون لانه يصير بمعنى البداء لا لانه مفسر واما المحكم فما احكم المراد به
عن احتمال النسخ والتبديل ماخوذ من قولهم بنا محكم اي متقن مامون الانتقاض
وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال ذلك وذلك مثل قوله تعالى ان الله بكل شي
عليم لانه علم بالعقل انه وصف قديم فلا يزول لان القديم ينافي العدم ولهذا سمى الله تعالى
المحكمات ام الكتاب لانها اصل تحمل المتشابهات عليها وترد اليها الا ترى انا صرفنا الاية
التي ظاهرها يوهم المكان الى ما يليق به تعالى تحاميا عن التشبيه لان قوله تعالى ليس
كمثله شي يقتضي نفي المماثلة بينه وبين شي ما والمكان والمتمكن فيه يتماثلان من حيث
القدر اذ حقيقة المكان بقدر ما يتمكن فيه المتمكن لا ما فضل عنه وكانت هذه الاية نافية
للمكان وهي محكمة لا تحتمل تاويلا ويظهر التفاوت عند التعارض اي صار الادنى
متروكا بالاعلى اي التفاوت الذي بينا من هذه الاسامي انما يظهر اثره عند التعارض
ليترجح الاقوى على الادنى ويصير الادنى متروكا بالاعلى فالنص يترجح على الظاهر
والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان الكل يوجب ثبوت ما انتظمه يقينا حتى
صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر كما صح بغيره فمثال تعارض النص
مع الظاهر قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله تعالى

واحل الله البيع وحرم الربوا
فسجد الملائكة كلهم اجمعون صح

اي اية العدد

وحمله وفصاله ثلثون شهرا فقال اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه الآية الاولى نص في
ان مدة الرضاع مقدرة بحولين والثانية ظاهرة بانها ثلثون شهرا لانها سيقت
لبيان منة الوالدة على الولد بدليل اول الآية ووصينا الانسان بوالديه احسانا حملته
امه كرها ووضعته كرها فترجحت الاولى على الثانية وقال النص المقيد بحولين
محمول على استحقاق الاجر لان المطلقة اذا طلبت اجر الرضاع بعد حولين لا يجبر
الزوج على الاعطاء ولو دفع ذلك في الحولين يجبر على الاعطاء ومثال تعارض
النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله عليه السلام المستحاضة
تتوضأ لوقت كل صلوة فالاول يحتمل التاويل لانه يقال اتيتك لصلوة الظهر اي لوقتها
فحملنا النص على المفسر ومثاله من مسائل اصحابنا ما ذكر محمد رحمه الله في اقرار الجامع
رجل قال لآخر لي عليك الف درهم فقال الآخر الحق او الصدق او اليقين كان اقرارا
ولو قال البر او الصلاح لم يكن اقرارا ولو قال البر الحق او البر الصدق او البر اليقين
او الصلاح اليقين كان ردا للكلام ولا يكون اقرارا لان الحق والصدق واليقين من
صفات الخبر يقال خبر حق او صدق او يقين وهي نصوص ظاهرة لما وضعت له
وهي دلالة الوجود للمخبر عنه فاذا ذكر في موضع الجواب كان جوابا وتصديقا وكانه قال
ادعيت الحق ادعيت الصدق الى اخره وقد يحتمل الابتداء مجازا اي قل الحق لا الكذب
والبر اسم موضوع لكل نوع من الاحسان سواء كان قولا او فعلا ولا يختص بالجواب
فصار كالمجمل فلم يصلح جوابا بنفسه فاذا قارنه ما هو ظاهر في الجواب وهو الحق او
اليقين او الصدق حمل المجمل على الظاهر ويكون اقرارا واما الصلاح فلا يصلح صفة
للخبر بحال ولا يستعمل في الاقوال لا مفردا ولا تبعا لغيره وهو محكم في انه لا يصلح جوابا
فاذا ضم اليه النص حمل النص المحتمل على المحكم الذي لا يحتمل ولم يكن تصديقا بل
جعل ردا للكلام مبتدءا امر له باتباع الصلاح وترك الدعوى الباطلة وما قلنا
فيما اذا تزوج امراة الى شهر انه متعة لا نكاح لان التزوج نص في النكاح وكان
محتملا ان يراد به المتعة مجازا وقوله الى شهر مفسر في المتعة ليس فيه احتمال

النكاح

النكاح اذ النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا رجحنا المفسر وحملنا النص عليه
ولهذه الاربعة اضداد تقابلها فضد الظاهر الخفي وضد النص المشكل وضد
المفسر المجمل وضد المحكم المتشابه اما الخفي فما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال
الا بالطلب يقال اختفى فلان اي استتر في مصره بعارض حيلة منه غير تبديل في
نفسه واختلاط في اشكاله فعثر عليه بمجرد الطلب س الخفي لما كان ضد الظاهر
وهو ما ظهر المراد منه بصيغته وجب ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس الصيغة
بحسب المقابلة ج لما كان ظهور الظاهر بنفس الصيغة وجب ان لا يكون الخفاء وضده في
غير الصيغة اذ لو كان الخفاء من حيث الصيغة لازداد الخفاء من الظهور وحكمه
النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية او نقصان فيظهر المراد كاية السرقة في حق الطرار و
النباش فانها ظاهرة في كل سارق لم يعرف باسم اخر يعرف به وفي حق الطرار والنباش
لاختصاصهما باسم اخر يعرفان به وتغاير الاسامي يدل على تغاير المسميات لانها وضعت
دليلا على المسميات فالاصل ان كل اسم له مسمى على حدة فاشتبه الامر ان اختصاصهما
باسم اخر لنقصان في معنى السرقة او لزيادة فيها فتاملنا فوجدنا الاختصاص في الطرار
للزيادة فقلنا انه داخل تحت اية السرقة وفي النباش للنقصان فقلنا انه غير
داخل فيها وهذا لان الخلل في النباش تمكن في معنى السرقة والمملوكية والمالية والحرز
والمقصود اما في غير الاول فقد حققناه في الكافي واما فيه فلان السرقة اخذ المال
على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي قصد حفظه لكنه انقطع حفظه بعارض
نوم او غيره والنباش يسارق من لعله يهجم عليه وهو لذلك غير حافظ ولا قاصد
وكذلك اسم السرقة يدل على خطر الماخوذ لان السرقة قطعة من الحرير واسم النباش
ينبئ عن خسته وهو الهوان لان النبش بحث التراب والتعدية بمثله لا يصح خصوصا
فيما يندرئ بالشبهات واما الطرار فانما اختص به لفضل في جنايته وحذق في
فعله لان الطرار اسم لقطع الشي عن اليقظان بضرب غفلة اعترته وهذه مسارقة
في غاية الكمال وتعدية الحدود بمثله في نهاية الصحة والسداد لانه اثبات حكم

النص بالطريق الاولى واما المشكل فهو الداخل في اشكاله وامثاله كما يقال احرم اى دخل
في الحرم واشتى اى دخل في الشتاء وهذا فوق الخفي فلا ينال لمجرد الطلب بل بالتامل
بعد الطلب ليتميز عن اشكاله وهذا الغموض في المعنى او لاستعارة بديعة وهو كرجل
اغترب عن وطنه فاختلط باشكاله من الناس فيطلب موضعه ثم يتامل في اشكاله
ليوقف عليه وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتامل
فيه الى ان يتبين المراد للعمل به وهو مثل قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فهو مشكل
في حق داخل الفم والانف لدخولهما في الاشكال لان ظاهر البشرة يجب غسله وباطنها لا ولها
شبه بهما حقيقة وحكما نظرا الى حالتي انفتاح الفم وانضمامه وادخال الماء فيه وابتلاع
البزاق فالحقا في الطاهر في الجنابة وبالباطن في الوضوء لان الواجب فيه غسل
الوجه والمواجهة فيهما معدومة وفيها تطهير البدن وهو اسم للظاهر والباطن الا ان
ما يتعذر ايصال الماء اليه سقط بالعذر كالظاهر اذا كان به جراحة ولا تعذر فيهما
فهما يغسلان عادة وعبادة وقوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم وكلمة انى مشكلة لاستعمالها
بمعنى اين كقوله تعالى انى لك هذا اى من اين لك هذا وهذا يوجب الاطلاق في جميع المواضع
وبمعنى كيف قال الله تعالى انى يكون لي غلام وهذا يقتضي الاطلاق والتخيير في
الاوصاف اى كيف شئتم سواء كانت قاعدة او مضطجعة او على الجنب بعد ان يكون
المأتي واحدا فزال الاشكال بالتامل في السياق حيث سماهن حرثا كما قال نساؤكم
حرث لكم اى مواضع حرث لكم شبههن بالمحارث تشبيها لما يلقى في ارحامهن من
النطف التي منها النسل بالبذور اى الغرض الاصلي وهو طلب النسل لا قضاء الشهوة
فأتوهن من المأتي الذي يتعلق به هذا الغرض وهو مكان الحرث باي جهة شئتم
وروي ان اليهود كانوا يقولون من جامع امراته وهي مجبية من دبرها في قبلها كان الولد
احول فنزلت قوله تعالى قوارير من فضة فهو مشكل لان القارورة تكون من الزجاج
لا من الفضة ولكن لما تاملنا وجدنا الفضة مشتملة على خاصيتين ذميمة وهي انها
لا تحكي ما في باطنها وحميدة وهي البياض والزجاج على عكسها فعلمنا انها تكون لها وان تشتمل

مضطجعه

في اليكون على هيئة الساجد

على

على صفاء الزجاج ورقته وبياض الفضة وحسنها لا على الصفتين الذميمتين لها وهذه استعارة
بديعة واما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة
بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ماخوذ من قولهم اجمل على الامر اى ابهم
وهو مبهم حتى لا يوقف عليه بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب
في ذلك التفسير ثم التامل في التفسير كمن اغترب ولا يعلم له موضع فيستفسر موضعه اولا
ثم يطلب في ذلك الموضع ثم يتامل في امثاله ليوقف عليه وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو
المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل كالصلوة والزكوة فهما مجملان لانهما في
اصل الوضع للدعاء والنماء وقد زيد في الشرع اوصاف فيستفسر اولا ثم يطلب
المراد ثم يتامل ليظهر الوصف المكمل من المقوم وهذا لان تفسير الصلوة عرف بفعل
النبي عليه السلام وهو صلى الله عليه وسلم صلى وراعى الفرائض والواجبات والسنن
فلا بد من التامل ليمتاز البعض عن البعض ولهذا وقع الاختلاف فيها قديما و
حديثا حتى جعل البعض البعض فريضة والبعض من ذلك البعض واجبا الى غير ذلك
من الاختلافات وكذا البيان في الزكوة ورد بقوله عليه السلام فبطلت المعنى الذي
لاجله وجبت الزكوة اهو ملك النصاب مطلقا ام نصاب فارغ من الدين غير
مجحود وكذا وكذا وهل يشترط وصف الاسامة في زكوة السوائم ام لا وغير ذلك مما يعسر
تعداده وكذلك اية الربوا مجملة لاشتباه المراد وذلك لان الربوا لمعان اللغة يحال فهو في
اللغة الفضل ولكن الله تعالى ما اراده فالربح حلال اذ البيع شرع للاسترباح و
للاستفضال ولكن المراد فضل خال عن العوض مشروط في العقد ومعلوم انه لم
يعرف بالتامل في صيغته بل بالاستفسار من الشارع ثم بالطلب في التفسير ثم التامل
فيه والتفسير حديث الاشياء الستة وهذا الحديث لم يات على ارادة الربوا عبارة فيستنبط
من حديث الربوا المعنى الذي لاجله حرم الربوا ثم يتامل فيه انه هل يصلح لربط الحكم
به لتعدي الحكم من المنصوص الى غيره وقد اختلف العلماء في ذلك المعنى كما حققناه
في الكافي وسنشبع الكلام فيه في قياس هذا الكتاب واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء

في كل مائتي درهم
خمسة دراهم

تزيغ اي تميل عن الحق الى الباطل نصفهم كما لا يرجى من الكلام الذي يقول وانما الدين لا تزيغ قلوبهم

معرفه المراد منه لتزاحم الاشتباه وتراكم الخفا فيه وحكمه اعتقاد الحقيه قبل الاصابه
فيكون العبد مبتلى فيه بنفس الاعتقاد لا غير لان المراد صار مشتبها على وجه لا طريق
لدركه اصلا حتى سقط طلبه بخلاف المجمل فان طريق دركه متوهم بواسطة
البيان من المجمل وطريق الدرك في المشكل قايم فانه يدرك بالتامل بعد الطلب و
الخفي يدرك بنفس الطلب واصل ذلك قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب
منه ايات محكمات الى قوله الا الله فعند الجمهور الوقف على قوله الا الله لازم
بدليل قراه عبد الله بن مسعود ان تاويله الا عند الله والراسخون في العلم وقراة
أبي ويقول الراسخون في العلم ولانه على تقدير عدم الوقف يقولون حال من
الراسخين فحسب والحال يقتضي ان يكون من المعطوف والمعطوف عليه ولانه
لما قال فاما الذين في قلوبهم زيغ وصفهم كذا ليكمل التقسيم لكنه ذكر بعباره فصيحه يودي
ذلك المعنى لان الذين رسخوا في العلم اي ثبتوا فيه وتمكنوا وخاضوا في بحر العلم
منحازون عن الزيغ لا محالة وقال بعض العلماء لو لم يوقف عليه لما افاد انزال المتشابه
فايده عظيمه اذ في جعل بعضها جليا ظاهرا وبعضها خفيا غامضا للتوصل بالجلي لمعرفه
الخفي بطريق الاستنباط واتعاب القريحة واعمال الفكر اظهار رتبه المجتهدين و لولا
ذلك لاستوت الاقدام ولم يتميز الخاص من العام اذا وقف عليه فلا يظهر الفايده في
انزاله اصلا اذا انزل القران للعمل به ولا عمل الا بالعلم ولا علم حينئذ قلنا فايدته معرفه
قصور افهام البشر عن الوقوف على ما لم يجعل لهم اليه سبيلا ليعلموا ان الحكم لله يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد وامتحانهم بالوقف في ذلك اذ الدار دار محنه وابتلاء وله
ان يمتحن عباده بما شاء فتاره يمتحن المومن بالامعان في الطلب لضرب جهل به وطورا
بالوقف عن الطلب لكونه مكرما بالعلم فانزل المتشابه تحقيقا للابتلاء ومعنى الابتلاء
في الوجه اتم من الوجه الاول لانه محتاج الى كبح عنان ذهنه والتلبث والكبح اشد
لان الابتلاء في الوقف من حيث التسليم لله تعالى والتفويض له واعتقاد حقيه ما اراد
الله تعالى بدون الوقوف على مراده عبوديه والامعان في الطلب من الابتلاء تمام الامر

المجتهدين وهم

وهو عباده والعبوديه اقوى لانها الرضا لما يفعل الرب والعباده فعل ما يرضي الرب
وكذا العباده تسقط في العقبى والعبوديه لا ولما كان الابتلاء فيه اتم كان نفعه اعم
وجدواه اعظم لان الاجر على قدر التعب بالحديث ولما كان انقطاع رجاء البيان
في المتشابه للابتلاء كان مقيدا بدار الابتلاء فينكشف في العقبى وهذا كالمقطعات
في اوايل السور فقال الصديق رضي الله عنه في كل كتاب سر وسره في القران هذه الحروف
ونحوه عن غيره من الصحابه رضي الله عنهم وقال بعض اهل السنه والجماعه ان
رويه الله تعالى بالابصار في الاخره حق بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضره الى ربها ناظره
لان النظر المضاف الى الوجه المقيد بكلمة الى لا يكون الا نظر العين ولانه موجود
موصوف بصفات الكمال وكونه مرئيا لنفسه ولغيره من صفات الكمال اذ كون الشي
غير مرئي في الشاهد اماره عجزه ونقصانه لانه انما يستتر عن اعين الناس من به
عجز عن تصدي قتله او افه فيسترها ليلا يستقبحوه وجل الله عن العجز لانه الموصوف
بالقدره الازليه الابديه وعن النقصان فله الكمالات اجمع والمومن لاكرامه بذلك
اهل لاستحقاقه غيره من الكرامات من الالتجاء اليه والكلام معه وكان اهلا لان
الكرامة بالرويه ولكن اثبات الجهه ممتنع لانه يوجب كونه محدودا متناهيا وهي اماره الحدث
وقد ثبت انه قديم فلا يكون محدودا متناهيا فلا يكون في جهة والرويه تستدعي الجهة
في الشاهد فما من مرئي في الشاهد الا وهو في جهه وكان القول بالرويه بطريان اصلها
واجبا وبالبطلان لانها تستدعي الجهه ممتنعا وكان متشابها من حيث الوصف فنقول
بالاصل مع التوقف في الوصف والتسليم الى الله تعالى دخولا في زمرة الراسخين وقال
اهل التحقيق من اهل السنه والجماعه كون المرئي في الجهه في الشاهد ليس من شرايط
الرويه بدليل ان الله تعالى يرانا ولسنا بجهة منه والشرايط لا تتبدل بالشاهد والغايب
وقد تبدلت فعلم انها من الاوصاف الاتفاقيه دون الشرايط اللازمه للرويه فلا يشترط
تحققها وهذا لان الرويه تحقق الشي بالبصر كما هو فان كان المرئي في جهه يرى فيها وان
كان لا فيها يرى لا فيها كالعلم فان كل شي يعلم كما هو فان في الجهه يعلم فيها وان كان لا فيها

دالله تعالى ليس في جهة فنرى كذلك فلا تشابه في اصل الرويه ولا في وصفها وكذلك
اليد والوجه حق عندنا معلوم باصله لانه من صفات الكمال ممتنع بوصفه لانه يفهم منه
في الشاهد الجارحه وهي امارة الحدث وكان متشابه الوصف فيقال بالاصل و
نتوقف في الوصف ولن نجون ابطال الاصل بالعجز عن درك الوصف لانه عكس المعقول
ونقض الاصول والمعتزله بانكارهم الاصول لعجزهم عن درك الاوصاف فصاروا
معطلة حيث تركوا النصوص وانكروا الصفات واهل السنه اثبتوا الاصل المعلوم
بالنص وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الوصف كما هو دين الراسخين وما ذكر القاضي
ابو زيد في التقويم ان المتشابه ما اشتبه معناه على السامع من حيث خالف موجب
النص موجب العقل قطعا فتشابه المراد بحكم المعارضه بحيث لم يحتمل زواله بالبيان
لان موجبات العقول قطعا لا تحتمل التبديل ولا موجب النص بعد رسول الله صلى الله عليه
وسلم مشكل لان الشرع لا يرد بخلاف موجب العقل لما فيه من تناقض حجج الله تعالى
اذ العقل من حججه كالنقل وما ورد من الدليل السمعي على خلاف موجب العقل ظاهرا
كقوله تعالى ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم الرحمن على العرش استوى ونحو ذلك
فعند من يقف على قوله الا الله يعتقد على الابهام ان ما اراد الله به فهو حق و
لا يشتغل بكيفية مع الاعتقاد بان ظاهره غير مراد وعند من لا يقف يحمل على خلاف
الظاهر ويؤول على وجه لا يناقض الدليل العقلي الا انه المحكم مع الاعتقاد بان الظاهر
غير مراد ثم ان كان يحتمل تاويلا واحدا يجب القول به قطعا وان احتمل وجوها
من التاويلات الصحيحة لا يقطع على واحد منها عينا بل يعتقد على الابهام ان المراد
بعض تلك الوجوه لا الظاهر ومن قال المتشابه ما اشتبه مراد المتكلم على السامع
بوقوع التعارض ظاهرا من الدليلين السمعيين المتماثلين يرد عليه المقطعات
في اوايل السور فانها من المتشابهات وانحلت عن التعارض بيان القسم
الثالث اما الحقيقه فاسم لكل لفظ اريد به ما وضع له فعيلة من حق الشيء
اذا ثبت ومنه الحاقه لانها ثابتة كاينة لا محاله والحق الثابت لانه يذكر في مقابله الباطل

الذى

الذى هو المعدوم بمعنى فاعله فهو باسم في الموضع الاصلي لا يزول بحال لانه يمتنع ان يزول
عن الشكل المخصوص لفظ الاسد او من حققت الشي اذا كنت على يقين منه بمعنى
مفعول له اي محقوق بالدلاله الوضعية فيتيقن فيها اذ لا ارتياب ولا اضطراب
فيما استعمل في موضعه الاصلي بخلاف المجاز فانه ادعاء معنى الاصل في الفرع بامارة
والتا لنقل اللفظ من الوصفيه الى الاسميه والمراد مطلق الوضع ليشمل الحقيقه اللغويه
والعرفيه والشرعيه وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان او عاما امرا او نهيا واما
المجاز فاسم لما اريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما مفعل من جاز يجوز اذا تعدى بمعنى
فاعل كالمولى بمعنى الوالي اي متعد عن محل الحقيقه الى محل المجاز نحو الحب بلا ن
حقيقه اي ثابت في محل الموضوع له وهو القلب الى العين مجاز وهو اللسان وطريق
معرفه الحقيقه التوقيف والسماع لان الاصل فيه الوضع وذلا يصير معلوما الا بالسماع
بمنزله النصوص في احكام الشرع لا يعرفها من السماع من الشارع وطريق معرفه المجاز
التامل في موضع الحقايق لاستخراج المعنى للاستعاره وهو الاتصال ولا يحتاج
فيه الى السماع لان العرب انما استعارت اللفظ لغير ما وضع له لاتصال بينهما فصحت
الاستعاره به من كل متكلم يقف عليه كالقياس لا يشترط فيه السماع ويصح من كل قايس
لان القياس انما صار حجة لان النص كان معلولا بوصف ملايم مؤثر فاذا وقف مجتهد
على ذلك المعنى واصاب طريقه كان ذلك مسموعا منه وان لم يسبق به الا ترى ان الشعراء
والخطباء والكتبه يستحقون المدح بابداع الاستعارات والمجازات غير ان المنظور
اليه في القياس المعنى الشرعي لانه تعديه الحكم الشرعي وهنا المعنى اللغوي لانه تعديه
اللفظ وكما يكون ثم الاصل والفرع والوصف الصالح المعدل لا كل وصف لما في اعتباره
رفع الابتلاء والحكم والقايس يكون هنا المستعار منه والمستعار له والمعنى اللازم
المشهور لا كل معنى والاستعاره والمستعار والمستعير وحكمه وجود ما استعير
له خاصا كان او عاما لان المجاز احد نوعي الكلام وكان مثل الحقيقه في العموم والاحكام
غير ان الحقيقه اولى منه عند التعارض لان الاصل احق من الطاري وقال بعض

بمنزلة [illegible] مجاز اى متصل غير منفك عن محل الموضوع له وهو القلب

الا المجوز [illegible]

لاصحاب الشافعي رحمه الله لا عموم للمجاز لانه ضروري لانه يصار اليه عند عدم امكان
المصير الى الحقيقه ولا عموم لما ثبت ضروره حتى قالوا ان قوله عليه السلام لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء لا يعارضه حديث ابن عمر لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين
ولا الصاع بالصاعين لان المراد بالصاع ما يحويه اجماعا وهو مجاز لانه اطلاق
اسم المحل على الحال ولا عموم له فاذا ثبت المطعوم به مرادا اجماعا لم يبق غيره مرادا
وهو الجص والنورة لئلا يعم المجاز. ويلزم منه ان لا يكون القدر والجنس علة ضرورة
والحديث الاول عام فيقتضي تحريم القليل والكثير منه لا حالة المساواه وهو حقيقه
فيترجح على الثاني وبيان المعارضه ان الاول يقتضي حرمة القليل وعلته الطعم لان
الحكم ترتب على اسم مشتق وكان ماخذ الاشتقاق علة كما في السارق والزاني والثاني
يقتضي اباحة القليل اذ التخصيص بالذكر يدل على نفي ما عداه وعلته القدر والجنس فيتحقق
التعارض في غير المطعوم والقليل ضرورة وانا نقول ان عموم الحقيقه لم يكن لكونه
حقيقه بل لدلاله زائده على ذلك بان كانت نكرة في موضع النفي او محلاة بلام الجنس او
غير ذلك فاذا وجد هذا الدليل في المجاز والمحل يقبل العموم يثبت فيه صفه العموم كما
يثبت في الحقيقه وهذا كالثوب الملبوس عارية فانه يعمل عمل الملبوس ملكا وهو
دفع الحر والبرد الا انهما يفترقان لزوما ودواما حيث انه لا يحتمل النفي عن موضعها من ح
والمجاز يحتمله وكيف يقال انه ضروري ويكثر ذلك في كتاب الله تعالى وان منع جوازه
ابن داود والاصفهاني فيه محتجا بان كلامه حق وكان حقيقه قال الله تعالى
فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض وهذا مجاز لصحة نفي الارادة عن الجدار وعن
كل ما لا اختيار له وقال قالتا اتينا طائعين وقال فابين ان يحملنها وهو افصح اللغات
والله تعالى يتعالى عن ان يلحقه عجز او ضروره لانهما من امارات الحدث وهو ايه
النقصان وهو موصوف بصفات الكمال منزها عن النقائص والزوال وفي كلام
البلغاء والخطباء حتى كاد المجاز يغلب الحقيقه وان لم يكن غالبا في الصحيح وكلامه
تعالى حق بمعنى انه صدق والنزاع في غيره ولا اقتصار وان كان ضروريا عندنا

وهو موجود في كتاب الله تعالى الا انه يتعلق بالمستدل وهذا بالمتكلم ولهذا جعلنا اللفظ
الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنه عاما فيما يحله لانه محلى بلام الجنس اذ المعهود يصرف
اليه فانصرف الى الجنس كما لو اريد به حقيقته والحقيقه لا تسقط عن المسمى
بخلاف المجاز اي لفظ الاسد لا يسقط عن الهيكل المخصوص ابدا ولا يصح نفيه بخلاف
المجاز فانه يحتمل وهذه امارة الفرق بينهما فاسم الاب على الوالد لا ينفى بحال ويسمى الجد
ابا ويصح نفيه عنه لان الحقيقه وضع وهذا مستعار فصار كالملك والعاريه لزوما
ولا لزوما الا ان تكون الحقيقه مهجورة فيصير ذلك الهجران بمنزلة الاستثناء وهذا لان
المستثنى غير مراد بالكلام فصار المهجور من حيث انه خارج عن الاراده كانه استثناء
من كلامه حتى لا يحنث لو حلف لا يسكن هذه الدار وانتقل من ساعته وان وجد السكنى
حقيقه لان ذلك القدر من السكنى مستثنى عن هذه اليمين لعلمنا ان الحالف انما منع نفسه
بيمينه عما في وسعه دون ما ليس في وسعه لانه في نفسه ممنوع ولا يمنع نفسه عنه باليمين
الذي شرعت للمنع فصار هذا القدر من السكنى خارجا بدليل في الحالف وكانه قال لا اسكن
هذه الدار الا زمان الانتقال وكذا لو حلف بعد الجرح ان يقتل ثم مات المجروح او حلف
ان لا يطلق وقد كان علق الطلاق بشرط قبل هذه اليمين فوجد الشرط لم يحنث
ويجعل ذلك بمنزلة الاستثناء رعاية لمقصوده وكذا لو حلف لا ياكل من هذا الدقيق لم
يحنث بالاكل من عينه في الصحيح لان اكل عين الدقيق مهجور فانصرف حلفه الى
المجاز وهو ما يتخذ منه وصار ذلك دلالة الاستثناء وكذا لو حلف لا ياكل من هذه الشجرة
فاكل من عين الشجرة لم يحنث لان الحقيقه مهجوره فتعين المجاز ومتى امكن العمل بها سقط
المجاز لانه خلف والحقيقه اصل ولا وجود للخلف مع تحقق الاصل وهذا لانه يفتقر
اليها اذ المجاز هو المستعمل في غير موضعه الاصلي بتصل لمناسبة بينهما وهذا تصريح بانه وضع
في الاصل لمعنى اخر ولا ينعكس اذ لا يلزم من كون اللفظ موضوعا لمعنى ان يكون موضوعا
لشيء اخر بينهما مناسبه فيكون العقد لما يعقد دون العزم بيانه ان الكفارة وجبت في
المعقوده بالنص وقال الشافعي رحمه الله يمين الغموس معقوده لانها مقصوده فقال

رعاية لمقصوده م

عقدت على قلبي اي قصدت قال عقدت على قلبي بان اترك الهوى وكان معنى قوله تعالى
عقدتم الايمان عزمتم وقصدتم وقلنا العقد ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم و
هذا انما يتحقق في المعقودة لانه ربط الجزاء بالشرط او المقسم به بالمقسم عليه لايجاب
الصدق وتحقيقه وهو البرهان لان العقد لا يكون بلا انعقاد تقول عقدته فانعقد
كقولك كسرته فانكسر وهي يتحقق في المعقودة فتعقد لما شرعت له اليمين ولان الله تعالى
جعل الايمان متعقق له العقد وانما يكون متعقق له العقد اذا انعقدت به كما تقول عقدت
البيع والانعقاد يكون باللفظ دون القصد وانما القصد سببه ولان ضد العقد الحل
تقول العرب با عاقد اذكر حلا وانما يتصور الانعقاد فيما يتصور الحل والمعقودة تنحل
بالحنث فتعدم وضد العقد الذي هو القصد السهو لا الحل فلما لم تعدم القصد بالحنث
الذي هو حل دل انه حين وحلت يكن عقدا حقيقة بل كان مجازا وكان غير حقيقة
والنكاح للوطء دون العقد لانه وضع في الاصل للضم قال انكحت ضم حصاها خف
يعمله اي ضممت والضم يتحقق في الوطء لما يحصل من معنى الاتحاد بينهما عند ذلك
الفعل ولهذا سمي جماعا فاما العقد فيسمى نكاحا لانه سبب للضم وكان للوطء حقيقة
وللعقد مجازا فيحمل على الوطء الا اذا تعذر حمله عليه حتى ينصرف الى الوطء دون
العقد لو قال لن وحبه ان نكحتك فكذا حتى لو ابانها ثم تزوجها لم يحنث ما لم يطاها
ولو قال لاجنبية ان نكحتك فكذا ينصرف الى العقد دون الوطء ولهذا
قلنا في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ان المراد به الوطء وهو مطلق فلا يتقيد
بالحلال والشافعي رحمه الله يحمله على العقد والحجة عليه ما بينا والقرء للحيض دون
الاطهار لان القرء للحيض حقيقة وللطهر مجازا ماخوذ من القرء الذي هو الجمع كقوله
هجان اللون لم تقرا جنينا اي لم يجمع الى رحمها وهو في الحيض لان الحيض اسم للدم
مجتمع في نفسه بعض الدم لا يكون حيضا حتى يدوم مدة فاما الطهر فليس بشيء مجتمع ولكن
حال اجتماع دم الحيض لانها تجتمع وقت الطهر ثم يدل فوصف به مجازا بالكلمة وقد
رد من القرء الذي هو الانتقال يقال قرا النجم اذا انتقل من مكان الى مكان ولا انتقال في

الحيض

الحيض لان الدم ينتقل من الرحم الى الخارج ش هذا تناقض لانك تثبت قبل هذا انه مشترك
وكان حقيقة فيهما ح هو للحيض في قول الجمهور وعند ابي عبيد ويونس وابن السكيت
انه يصلح للحيض والطهر ولا ينتظمهما جملة فاورد في الموضعين على اعتبار القولين
ولهذا قالوا فيمن قال لعبده وهو معروف النسب من غيره ويولد لمثله هذا ابني انه يعتق
عملا بحقيقته لا بالمكان اذ النسب قد يثبت من زيد ويشتهر من عمرو ويكون المقر مصدقا في
حق نفسه وقد اشار محمد رحمه الله في الدعوى والعتاق ان الام يصير ام ولد له وقال
ابو حنيفة رضي الله عنه في رجل له امة فولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فقال
المولى احدهم ولدي ثم مات قبل البيان انه يعتق من كل واحد ثلثه كانه قال احدهم حر
ولدي ثم مات قبل البيان انه يعتق من كل واحد ثلثه كانه قال احدهم حر ولم يعتبر
ما نصب للاوسط وللاخير من قبل امهما لان الاصابة من قبل الام لم يثبت له المجاز بالنظر
الى الاصابة من قبل الايجاب اذ في كل واحد منهما يثبت الحكم بواسطة الغير فلم يعتبر ابو حنيفة
رحمه الله عند قيام الحقيقة وقالا يعتق كل الاصغر ونصف الاوسط وثلث الاول لان الاول
لاحظ له من ايجاب المولى ويحتمل ان يصيب الاحرار رعاه الاكبر لانه ليس له حالة
الحرمان ونصف الاوسط لانه يعتق في حالين ويرق في حال واحوال الاصابة حالة واحدة
وثلث الاول لانه يعتق في حال ويرق في حالين واحوال الحرمان حالة واحدة وقال
في الجامع في رجل له عبد ولعبده ابن ولابنه ابنان ولدا في بطنين وكلهم يولد لمثله فقال
في صحته اصغرهم ولدي وحي ولدي ومات بلا بيان فعند ابي حنيفة رحمه الله يعتق من كل واحد
ربعه كما لو قال احدهم حر وعندهما يعتق من الاول ربعه لانه يعتق في حال ويرق
في ثلثة احوال ومن الثاني ثلثه لانه يعتق في حالين وهو ما اذا عناه واباه ويرق في حالين
وهو ما اذا عين الاصغرين واحوال الاصابة حالة ومن كل واحد من الاصغرين ثلثة
ارباعه لان احدهما حر بكل حال والاخر يعتق في ثلثة احوال ويرق في حال وهو ما اذا عنى
اخاه واحوال الاصابة حالة فيعتق نصفه يحصل للاصغرين عتق رقبة ونصف فنصيب
كل واحد منهما ثلثة ارباعه ولو كان لابن العبد ابنان يعتق من الاول ثلثه ومن الثاني نصفه

ومن الثالث كله لاحتمال النسب ولو كان يجري العتق من كل واحد ثلثه وعتق الاولاد
باعتبار ان الاب ملك ولده لا باعتبار السرايه لان حرية الاب لا يسري الى الولد ويستحيل
اجتماعهما مرادين بلفظ واحد لاستحالة ان يكون اللفظ واحدا لاستحالة ان يكون اللفظ
الواحد مستعملا في موضوعه مستعارا في موضع اخر غير موضوعه في حالة واحدة بل اذا
اريد احدهما يتنحى الاخر كما استحال ان يكون الثوب على اللابس ملكا وعارية في زمان
واحد والراهن اذا لبس المرهون المستعار من المرتهن فانما يلبسه بجهة الملك لانه المطلق
للانتفاع وانما المنع لحق المرتهن وقد زال بالاذن في الانتفاع اذ الاعارة لم يصح لانها
تمليك المنافع بغير عوض والمرتهن ليس بمالك للمنفعة والتمليك من غير المالك محال
على ان المستحيل هو الانتفاع بجهة الملك والعارية معا ولم توجد هنا لان الراهن انما
ينتفع بجهة العارية لو صحت والا فبجهة الملك حتى ان الوصية للموالي لا تتناول موالي
الموالي اذا كان له معتق واحد يستحق النصف اي اذا اوصى حر الاصل لمواليه ثلث
ماله وله معتق واحد ومولى موالي كان نصف الثلث لمولاه لان للمثنى حكم الجمع في الارث
والوصيه والنصف الباقي مردود الى الورثة ولا يكون لموالي مولاه لان الحقيقه وهي المعتق
حيث صار منعما عليه لاحيائه حكما بالاعتاق فهو ازالة الرق الذي هو اثر الكفر وهو
موت حكما بالنص اريدت بهذا اللفظ حتى استحق النصف فلا يدخل تحته موالي
المولى لانه مجاز اذ الاسفل في الحقيقه مضاف الى الذي اعتقه دون الذي اعتق من
اعتقه لانه لم يعتق الاعلى اياه حقيقه وانما وجد منه التسبب بان اعتق الاول حتى قدر
الاول على اعتاق الثاني فسمي مولاه مجازا لوجود الاتصال من حيث السببية فلم يثبت
مع الحقيقه حتى لو لم يكن له عموم كانت الوصية لموالي الموالي لتعين المجاز الا يرى ان
الاسم المشترك لا عموم له حتى لو اوصى لمواليه وله معتقون ومعتقون بطل الوصية
ولا تغايرهما باعتبار اصل الوضع لكنها لما اختلفت سقط العموم فالحقيقه والمجاز
مختلفان وقد تغايرا باعتبار اصل الوضع فاولى ان لا يجتمعا ولا لحق غير الخمر بالخمر
في الحد حتى يحد في الخمر بشرب قطرة ولا يحد بساير المسكرات ما لم يسكر لان الحقيقه

هي التي اذا غلا واشتد اريدت بالنص الوارد في وجوب الحد بشربها فبطل غيرها وهو
ساير المسكرات لكونه مجازا فيه لاتصال بينهما من حيث المعنى العقل ولا يراد بنو ابنيه بالوصية
لابنائه وله بنون وبنو بنين لان الحقيقه مراده فتنحى المجاز ولا يراد المس باليد في قوله تعالى
او لامستم النساء لان المجاز وهو الجماع مراد بالاجماع بهذا النص حتى جاز التيمم للجنب
فبطلت اراده الحقيقه ونقل الغزالي عن الشافعي رحمه الله انه قال حمل اية اللمس
على المس والوطء جميعا وهو خلاف السلف لان عليا رضي الله عنه وابن عباس والحسن
في جماعه حملوها على الجماع وعمر وابن مسعود رضي الله عنهم في جماعه على المس باليد وغيرها
مما دون الجماع وفي الاستيمان على الابناء والموالي يدخل الفروع لان ظاهر الاسم صار
شبهه هذا جواب اشكال بيانه ان الكافر اذا استامن على بنيه يدخل بنوه وبنو بنيه في روايه
ولو استامن على مواليه يدخل في الامان مواليه وموالي مواليه استحسانا وفيه جمع بين الحقيقه
والمجاز فاجاب بان اسم الابناء والموالي من حيث الظاهر يتناول الفروع لان
الحقيقه تقدمت على المجاز في كونها مراده اذ الحقيقه حقيق بان يراد فبقي مجرد تناول
الاسم ظاهرا شبهه لان الشبهه ما يشبه الثابت لا عين الثابت وهنا لما كان متناول اللفظ
كان مشابها للثابت ولكنه ليس بثابت لكونه غير مراد والامان مما يثبت بالشبهات
لانه حقن الدم والاصل في الدماء ان يكون محقونه ولهذا يثبت بمجرد الاشاره اذا
دعا الكافر بها الى نفسه وهي صورة المسالمة لا حقيقتها ولم يعتبر هذه الشبهه في الوصية
لانها لا تثبت بها بخلاف الاستيمان على الاباء والامهات لم يعتبر هذه الشبهه الناشيه
من التناول ظاهرا في اثبات الامان للاجداد والجدات اذا استامن على الاباء والامهات
لان ذا بطريق التبعيه فيليق بالفروع دون الاصول اي اذا صادفت الحقيقه مراده
فاعتبار الصوره لثبوت الحكم في محل اخر يكون بطريق التبعية ضرورة فيليق
بالفروع وهم بنو البنين وموالي الموالي دون الاصول وهم الاجداد والجدات
لان فيه جعل الاصل تبعا والتبع اصلا وهو عكس المعقول ونقض الاصول وانما
الاصل يقع على الملك والاجاره والدخول حافيا ومنتعلا فيما اذا حلف لا يضع قدمه

في دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى هذا جواب اشكال ايضا بيانه
انه اذا حلف ان لا يضع قدمه في دار فلان فانه يحنث اذا دخلها حافيا او متنعلا وفيه
جمع لان دار فلان حقيقته الملك والتي يسكنها باجارة او بعارية مجاز لصحة النفي وقوله بينهما
لانتفائه بالنفي علامة المجاز ووضع القدم حقيقة فيما اذا كان حافيا ومجاز فيما اذا كان
متنعلا فاجاب بان الحنث باعتبار عموم المجاز اي صار الملفوظ مجازا عن
شيء ذلك الشيء عام باعتبار الجمع بينهما وهذا لان المقصود معتبر في الايمان ومقصوده
من دار فلان نسبة السكنى بطريق الملك والاجارة والعارية فاذا دخل دارا سكنها وهي تعم السكنى
فلان بالملك فانه يحنث لعموم المجاز وهو نسبة السكنى لا للملك حتى لو كان الساكن فيها
غير فلان وان كانت مملوكة لفلان لم يحنث لعدم الشرط وهو نسبة السكنى وان لم يحنث
اضيفت اليه باعتبار الملك ومن وضع القدم الدخول لانه سبب الدخول فذكر السبب
واراد المسبب وهذا لانه لو وضع القدم ولم يدخل لم يحنث فيصير باعتبار مقصوده كانه
حلف ان لا يدخل والدخول عام وقد يكون حافيا وقد يكون متنعلا فاذا دخلها حافيا
لا يحنث باعتبار حقيقة وضع القدم بل باعتبار الدخول الذي هو المقصود وانما يحنث
اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان لان المراد باليوم الوقت وهو سؤال
عام هذا جواب اشكال ايضا بيانه انه قال عبده حر يوم يقدم فلان فقدم ليلا او نهارا
يعتق عبده واليوم للنهار حقيقة والليل مجازا فاجاب بان اليوم يستعمل لبياض
النهار خاصة كقوله تعالى نودي للصلوة من يوم الجمعة وللوقت المطلق كقوله تعالى
ومن يولهم يومئذ دبره فان من فر من الزحف ليلا او نهارا يلحقه هذا الوعيد ودليله
تعين احد الوجهين ان ينظر الى ما قرن به وان كان مما يمتد اي يقبل التاقيت ويصح
له ضرب المدة كاللبس والصوم والركوب فالنهار اولى به للتناسب فان
الفعل الممتد يقتضي ظرفا ممتدا ليجعل معيارا له وان كان مما لا يمتد اي لا يقبل التاقيت
كالدخول والخروج والقدوم يراد به مطلق الوقت لان غير الممتد يفتقر الى نفس
الظرف لا الى الظرف الذي هو ممتد والوقت يعم الليل والنهار فلعموم الوقت
يعتق

يعتق في الوجهين لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز بخلاف قوله ليلة يقدم فلان
فانه لا يتناول النهار لانها اسم للسواد الخالص لا يحتمل غيره كالنهار اسم للبياض
الخالص لا يحتمل غيره ولا يقال ان ابا يوسف ومحمدا قالا فيمن حلف لا ياكل
هذه الحنطة انه يحنث اذا اكل من عينها وهو حقيقة ويحنث اذا اكل من خبزها
وهو مجاز وفيمن حلف لا يشرب من الفرات فشرب منه كرعا حنث وهو حقيقة
ويحنث اذا شرب منه اغترافا وهو مجاز لان الحنث باعتبار عموم المجاز فان الحنطة
في العادة اسم لما في باطنها اذا قرنت بالاكل يقال اهل بلدة كذا ياكلون الحنطة والمراد ما
فيها وفي اكلها وما يتخذ منها اكل لما فيها والشرب من الفرات مجاز عن شرب ماء الفرات
وهذه النسبة لا تنقطع بالاغتراف والاكتراع والاحراز في الاواني حتى لو شرب
من نهر اخذ من الفرات لم يحنث لان النسبة قد انقطعت عن الفرات لا باعتبار
الجمع بين الحقيقة والمجاز وانما اريد النذر واليمين اذا قال لله علي صوم رجب ونوى
به اليمين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه فهو كشراء القريب تملك بصيغته تحرير بموجبه
هذا جواب سوال ايضا بيانه ان هذا الكلام للنذر حقيقة حتى لا يتوقف على النية
ولليمين مجاز حتى يتوقف عليها والحقيقة ما يفهم بلا قرينة والمجاز ما لا يفهم الا بقرينة
فاذا اريد به النذر واليمين كان جمعا بين الحقيقة والمجاز فاجاب بانه نذر بصيغته
لان على للايجاب وهو معنى النذر ولهذه الصيغة موجب وهو الوجوب وباعتبار
هذا الموجب يمين اذا نوى اليمين لان ايجاب المباح يصلح يمينا كتحريم المباح و
تحريم المباح يمين لقوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم
تحلة ايمانكم اي قدر الله لكم ما تحللون به ايمانكم وهي الكفارة المقدرة وايجاب المباح
يتضمن تحريم المباح لان قبل الايجاب يباح مباشرته وتركه وبالايجاب يجب
مباشرته ويحرم تركه فصلح ان يراد بالنية واذا صار مرادين فلو لم يصم رجب يجب
عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين وهذا كما جعلنا شراء القريب
اعتاقا باعتبار موجبه وهو الملك لا باعتبار ذاته لاستحالة ان يكون الشراء الموجب

للملك اعتاقًا مريلًا للملك وهذا لان الشرا علة الملك وملك القريب علة العتق فاضيف
العتق الى الشرا بهذه الواسطة س ينبغي ان يثبت اليمين بهذه الصيغة بدون النية
كما يثبت العتق ثم بدون النية ج ملك القريب علة العتق والعلة توجب المعلول
جبرا فيثبت المعلول نواه او لم ينوه وهذه الصيغة تصلح يمينًا ولا تتعين فلم توجب
الوجوب لا الايجاب ويحتمل انه سمى الوجوب ايجابا لان الوجوب لما لم يكن الا بالايجاب
جعل الوجوب ايجابا مجازًا اطلاقًا لاسم المقتضي على المقتضى والله اعلم وحرمة الجلايل
وبنات الابن بالاجماع لا بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم فلم يكن جمعا بينهما
على ان بعض العراقيين من اصحابنا يجوزون الجمع بينهما في محلين مختلفين وانما لم
يجز ان يجمعا بلفظ واحد في محل واحد لان الامر هو الاصل واريد بالسبب المتفرع
عنه وذا يجمع الكل وطريق الاستعارة عند العرب الاتصال بين الشيئين صورة
او معنى كما في تسمية الشجاع اسدا والمطر سماء اعلم انهم اختلفوا في المجاز موضوع ام
لا بعدما اتفقوا ان الحقيقة موضوعة على ان الواضع وضع اسم هذا لكذا واسم هذا
لكذا فقال بعضهم المجاز موضوع لانه من باب اللغة لانه احد نوعي الكلام فلو لم
يكن بوضع الواضع لا يكون من اللغة غير ان الحقيقة بوضع اصلي وهذا بوضع طارئ
وقال بعضهم طريقه بوضع ارباب اللغة اي وضع ان عند الاتصال بين الشيئين
يطلق اسم احدهما على الاخر مجازا دون الالفاظ لان اللفظ لو كان موضوعا لكان
حقيقة والاتصال بين الشيئين يكون صورة او معنى لان كل موجود مصور يكون
له صورة ومعنى فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث اما المعنى فمثل تسمية الشجاع
اسدا والبليد حمارا للاتصال في معنى الشجاعة والبلادة والمراد المعنى اللازم المشهور
حتى لا يسمى الابخر اسدا وان كان البخر لازما للاسد واما الصورة فمثل تسمية المطر سماء
فانهم يقولون ما زلنا نطأ السماء حتى اتيناكم اي المطر لاتصال بينهما اذ كل عال عند
العرب سماء والمطر من السحاب ينزل والسحاب عندهم سماء فسموه باسمه مجازا وقال
الله تعالى او جاء احد منكم من الغائط وهو المطمئن من الارض وسمي الحدث
به

به مجازا للمجاورة لانه يكون في المطمئن من الارض عادة سترا عن اعين الناس وقال
اني اراني اعصر خمرا اي عنبا لانه انما يعصر العنب لكنه مشتمل على الثفل والماء والقشر
وقد وجد الاتصال ذاتا وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصورة
في معنى المشروع كيف شرع نظير المعنى اعلم ان الاستعارة للقرب والاتصال يتاتى في كل ما يتحقق
فيه القرب والاتصال والاحكام الشرعية قائمة بمعانيها التي شرعت لاجله ومتعلقة
باسبابها فيكون موجودة حكما بمنزلة الموجود حسا فيتحقق معنى القرب والاتصال فيها
ولان حكم الشرع نوعان ما لا يدرك معناه بالعقل وما يدرك به فهذا القسم متى تعلق
بلفظ شرع سببا او علة له يدل ذلك اللفظ لغة على معناه لثابت شرعا الا ترى ان البيع يملك
العين شرعا ولذلك وضع له والعقل يقتضي كذلك اذ الفائز بالسبب هو الفائز بالحكم
كيلا يفضي الى التنازع والتقاتل والكلام في هذا القسم لا في القسم الاول وذلك بطريقين
ايضا بالاتصال صورة وهو الاتصال في السببية والعلية اي الاتصال بين السبب والمسبب
والعلة والمعلول لان المشروع ليس بمحسوس حتى يحس ويقال انهما متصلان صورة فيطلق
اسم احدهما على الاخر فاقمنا الاتصال في السببية والعلية في المشروع مقام الاتصال صورة
في المحسوس وهذا لانه لا مشابهة بين السبب والمسبب والعلة والمعلول
في المعنى كما لا مشابهة بين السماء والمطر والحدث والمكان المطمئن في المعنى اذ معنى
السبب الافضاء وكونه طريقا الى المسبب وذا لا يوجد في المسبب ومعنى العلة انها
موجبة مثبتة وذا لا يوجد في المعلول اذ هو موجب ومثبت لكنهما متجاوران صورة
كالغائط ونحوه والاتصال معنى وهو الاتصال في معنى المشروع الذي لاجله شرع
فنتامل في مشروع فان وقف على معناه ووجد ذلك المعنى في مشروع اخر يجوز ان
يستعار احدهما للاخر كما نظر الى الصورة والهبة فوجدنا كل واحد منهما تمليكا بغير
بدل فجوزنا استعارة احدهما للاخر كما بيناه في الكتاني وكذلك الكفالة بشرط براءة
الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة للمشابهة في معنى المشروع اذ كل
واحد منهما عقد توثق وكذا يذكر لفظ التمليك مكان البيع فينعقد بيعا استعارة

وكذلك معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فيجوز
الاستعارة كما قال محمد رحمه الله في كتاب المضاربة ويقال للمضارب اجل رب المال
اي وكله ولا خلاف بين الفقهاء فان الاتصال بين اللفظين من قبل حكم الشرع يصلح
طريق الاستعارة فانهم اتفقوا على جواز استعارة لفظ العتاق للطلاق والشافعي
رحمه الله جوز العكس ايضا وقد نطق النص به وهو قوله وامراة مؤمنة ان وهبت
نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها ونكاح النبي عليه السلام انعقد بلفظ الهبة مجازا بالاتفاق
لان الهبة لتمليك المال فلا يكون عاملا بحقيقتها فيما ليس بمال وكان في نكاحه حكم القسم
والطلاق والعدة ولم يتوقف الملك على القبض فدل انها قامت مقام النكاح مجازا
ولا اختصاص للرسالة بالاستعارة لان جواز الاستعارة للاتصال وذلك لا يثبت في حق
فرد دون فرد بل الانام سواء في وجوه الكلام فدل ان هنا فصل الاختلاف فيه غير
ان الشافعي رحمه الله يقول نكاح غيره لا ينعقد بهذا اللفظ وانما ينعقد بالنكاح او التزويج
لانه عقد شرع لمقاصد تختص من مصالح الدين والدنيا منها التوارث والتوالد والحل والحصان
والتحصين ولهذا شرع بلفظ النكاح او التزويج لانه ينبئ عن الاتحاد اذ النكاح للضم والتزويج
تلفيق بين الشيئين على وجه يثبت الاتحاد بينهما في المقصود كزوج الخف ونحوه والنكاح
مبني على ذلك ولهذا شرط فيه الكفاءة نسبا ومالا ودينا وليس في هذين اللفظين معنى
التمليك بل فيهما اشارة الى ما قلنا فلم يصلح الانتقال عن لفظ النكاح او التزويج الى لفظ
التمليك استعارة لان لفظ التمليك قاصر عن اللفظ الموضوع له فيما ينبئ عنه وهو
الاتحاد والانضمام وهذا معنى قولهم انه عقد خاص شرع بلفظ خاص وهو كلفظ
الشهادة لم يجز ان يقوم غيره مقامه استعارة حتى اذا قال الشاهد احلف بالله لان
لهذا الرجل على ذلك الرجل كذا من المال لا يجب القضاء به لان لفظ الشهادة موجب
بنفسه اي يوجب على القاضي الحكم واليمين موجبه بغيرها وهو صيانة اسم الله تعالى
عن هتكه وكانت قاصرة عن الشهادة من هذا الوجه فلم يصح الاستعارة وكذا
عقد المفاوضة لم ينعقد الا بلفظ المفاوضة عندكم لان غيره لا يؤدي معناه ولهذا

لم يجوزوا

لم يجوزوا نقل الاخبار بالمعاني لقصور لفظ غير الرسول عليه السلام عن لفظه ثم
لا يصح العرب والعجم ولنا ان النكاح موجب ملك المتعة ولفظ الهبة او البيع
وضع لملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المتعة اذ ملك المتعة يثبت به تبعا
في محله فيتحقق الاتصال بين السببين اي لفظ الهبة او البيع ولفظ النكاح
والحكمين اي ملك الرقبة وملك المتعة فيصح الاستعارة وينعقد النكاح بلا نية
لانه تعذر اثبات الحقيقة لكون المحل غير قابل لها فصار مجازا عن ملك المتعة
وما ذكروا من مقاصد النكاح فهي لكونها غير محصورة ثمرة لما هو
المطلوب من هذا العقد وهو ثبوت الملك له عليها لانه امر معقول معلوم ولهذا
يجب المهر بالعقد لها عليه ولو كان المقصود تلك الاحكام لم يجب البدل لها عليه
لانها مشتركة بينهما ولهذا كان الطلاق بيد الزوج لانه المالك فاليه ازالة
الملك واذا ثبت ان المقصود هو الملك قلنا لما انعقد النكاح بلفظ النكاح او
التزويج مع انه غير موضوع لايجاب ما هو المقصود وهو الملك فلان ينعقد
بلفظ ما هو موضوع لايجاب الملك اولى وانما ينعقد هذا العقد بلفظ النكاح
والتزويج وان لم يوضعا لايجاب الملك لانهما جعلا علما لهذا الحكم فلا يطلب
فيه المعنى لان العلم يعمل وضعا لا معناه كالنص في دلايل الشرع فان النص
متى ورد يجب الحكم به عقل معناه او لم يعقل وانما يعتبر المعاني لصحة الاستعارة
كما في القياس يعتبر المعنى في النص للقياس لا لثبوت الحكم في محل النص فلما ثبت
الملك بهما وضعا صحت التعدية الى لفظ الهبة او البيع لانه صريح في التمليك ولهذا لم
يصح استعارة النكاح للبيع وان كانت المناسبة تقوم بالطرفين لانه انما يثبت
التبعية لا وذلك تناسبه كلا خوين لما نبين ان شاء الله تعالى والاول على نوعين
احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من
الطرفين حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر ونوى به الملك او قال ان ملكت
ونوى به الشراء يصدق فيها ديانة اعلم ان المراد بالاول هو الاتصال الصوري

اي يعلم بالوضع لا بالعقل

اتصال كامل واتصال ناقص

في الشرعيات وهو الاتصال من حيث السببية والتعليل وهو نوعان احدهما
اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين
لان مصحح الاستعارة وهو باعتبار الافتقار ولا افتقار في العلة من الجانبين
اما افتقار المعلول الى العلة فلانه اثر العلة والاثر يفتقر الى المؤثر في الوجود واما
افتقار العلة الى المعلول فلان العلة غير مطلوبة لعينها بل لثبوت الحكم بها
حتى يلغو البيع المضاف الى الحر لعدم حكمه والمقصود من العلل احكامها فمتى
لم تفد العلة حكمها تلغو وكانت العلة مفتقرة الى الحكم اعتبارا والحكم الى العلة وجودا
فلما عم الاتصال والاستعارة موقوفة على الاتصال عمت الاستعارة ولهذا قلنا
فيمن قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد ثم باعه ثم ملك النصف الباقي
لم يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه ولو قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف
عبد فباعه ثم اشترى النصف الباقي يعتق هذا النصف فان قال عنيت بالملك
الشراء صدق قضاء وديانة وان قال عنيت بالشراء الملك صدق ديانة لا قضاء
لانه استعار الحكم للعلة في الاول واستعار العلة للحكم في الثاني ولكن فيما فيه تخفيف
لا يصدق قضاء للتهمة وفيما فيه تشديد يصدق لانتفائها وهذا اذا كان منكرا فان
كان معينا بان اشار الى العبد وقال ان اشتريت او ان ملكته فاشتراه حتى يعتق
النصف الباقي في الوجهين اعني الملك والشراء والحاصل ان صفة المالكية لا تبقى
بعد زوال الملك لان الرجل يقول والله ما ملكت مائتي درهم قط ولعله ملك الفا
متفرقا وصفة كونه مشتريا تبقى اذ الوكيل مشتر ولا ملك له اصلا والملك المطلق
يقع على كماله وذا بصفة الاجتماع يكون فاختص به في المنكر لان الصفة في الحاضر
لغو وفي الغائب معتبرة فاذا لم يوجد لم يحنث وفي المشار لا يعتبر به فيحنث وان
لم يجتمع الملك والثاني اتصال السبب بالمسبب كاتصال زوال ملك المتعة بزوال
ملك الرقبة فيصح استعارة السبب للحكم دون عكسه لان هذا الاتصال ثابت في حق
الفرع لافتقاره غير ثابت في حق الاصل لاستغنائه فلو جوزنا الاستعارة يؤدي الى جوازها
بدون

بدون الاتصال وهذا محال وهذا لان المسبب وان افتقر الى سببه لانه اثره والاثر
يحتاج الى المؤثر فالسبب يستغني عن المسبب لان افتقار المؤثر الى اثره باعتبار ان الاثر
هو المقصود منه وان اعتبار المؤثر يتوقف على الاثر والمسبب ليس بمقصود من
السبب المحض واعتباره في نفسه لا يفتقر الى وجود المسبب وانما ثبت تبعا وضمنا
ولهذا يتحقق الشراء بدونه بان اضيف الى العبد او البهيمة بخلاف العلة مع المعلول
فانها وضعت له حتى لم يشرع الشراء فيما لا يتصور ملك الرقبة فيه وهو نظير قوله
فاطمة طالق وعائشة فان اول الكلام يتوقف على جزء لصحة اخره وافتقاره واحتياجه
الى الخبر حتى لو الحق الشرط بالاخر تعلق الكل بذلك الشرط فاما الاول فتام
في نفسه لاستغنائه عن الخبر فلهذا جاز ان يستعار اللفظ الموضوع لايجاب ملك
الرقبة لايجاب ملك المتعة ولا كالنكاح لايجاب ملك الرقبة وجاز ان يستعار الفاظ
العتق للطلاق لانها وضعت لازالة ملك الرقبة وزوالها سبب لزوال ملك المتعة
تبعا ولا يجوز ان يستعار لفظ الطلاق للعتاق لانه وضع لازالة ملك المتعة
وزوال ملك المتعة ليس بسبب لزوال ملك الرقبة بل هو حكم ذلك السبب واستعارة
الحكم للسبب لا يجوز ولكن الشافعي رحمه الله جوز هذه الاستعارة لاتصال بينهما من
حيث المعنى لان كل واحد منهما اسقاط مبني على السراية واللزوم محتمل للتعليق
بالشرط ولا تفاوت في المجهول والمناسبة في المعاني سبب الاستعارة كالمناسبة من حيث
السببية ولكنا نقول المناسبة في المعنى انما تصلح للاستعارة اذا تشاكلا في
المعنى الخاص المشهور فاما بكل معنى فلا الا ترى ان العرب تسمي الشجاع اسدا والبليد
حمارا للاشتراك في المعنى الخاص المشهور وهو الشجاعة والبلادة ولا تسمي الجبان
اسدا والذكي حمارا وان اشتركا في الحيوانية وغير ذلك لانا لو اعتبرنا ذلك تصير
الموجودات كلها متناسبة فاللون يجتمع السواد والبياض والكون يجمع الحركة و
السكون والاجتماع والافتراق مع وجود التضاد بينهما ولهذا لم يجوز تعليل النص
بكل وصف بل بوصف له اثر في ذلك الحكم لانا لو جوزنا التعليل بكل وصف تفوت الابتلاء

ويستوي الجهال والعلماء ولا مناسبة بين الطلاق والعتاق في المعنى الخاص اذ معنى الطلاق
رفع القيد لان اسمه وضع له ومنه اطلاق الابل واطلاق الاسير ومحله يحتمله ايضا
لان النكاح يوجب قيدا في المحل حتى تمنع عن الخروج والتزوج بزوج اخر ولا يوجب
حقيقة الرق لان قوله عليه السلام النكاح رق محمول على المجاز بضرب ملك يثبت
بالنكاح ولا يسلب المالكية لان عين المراة بالنكاح لا يملك بل هي حرة مالكة امر نفسها
حتى لو وطئت بشبهة يجب العقر لها لا له ولو كانت مملوكة له لوجب العقر له ولكنها احتبست
عن حكم المالكية الثابتة شرعا بملك النكاح فاحتجنا الى رفع المانع وذا يكون بالطلاق كما يكون
رفع القيد عن الاسير ويحل العقال عن البعير ومعنى الاعتاق اثبات القوة الشرعية
لانه وضع له لغة يقال عتق الطير اذا قوي وطار عن وكره ومحله يحتمله ايضا لثبوت
ضعف حكمي في المحل بواسطة الرق والملك وسقوط سلطنة المالكية فالعبد مملوك
لا قدرة له حكما وكان الاعتاق اثباتا للقوة الحكمية حتى لم يبق محلا للتملك بوجه فلم يتشاكلا
في المعنى الخاص اذ لا تشاكل بين ازالة القيد لتعمل القوة الشرعية عملها وبين اثبات القوة
بعد عدمها كما لا تشاكل بين احياء الميت وبين اطلاق الحي بعد العدم والثاني ازالة المانع
والاعتاق كالاحياء لان القوة زالت بالرق وثبت به كما تسقط القوة الحقيقية بالموت وتتجدد
بالاحياء والطلاق كاطلاق الحي فالحي اذا احتبس لم يزل قوته باقية ولكنها لم تعمل لمانع
وبزوال المانع تعمل عملها وتبين بهذا التقرير الواضح والبيان اللائح ان لا وجه للاستعارة
بالمناسبة في المعنى وكذا بالاتصال من حيث السببية لان ذا يجوز استعارة السبب
للحكم دون عكسه س الثاني لا تصح استعارة البيع للاجارة كما لا تصح استعارة الاجارة
للبيع مع ان البيع سبب لملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المنفعة ح عند بعض
مشايخنا يجوز ذكر البيع وارادة الاجارة وتنعقد الاجارة به وذا انما يتصور اذا قال
الحر لغيره بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا اما اذا قال بعت منك منافع هذه
الدار شهرا بكذا ذكره في اول كتاب الصلح وهذا ليس لفساد الاستعارة ولكن لعدم
المحل لان المنفعة معدومة والمعدوم لا يصلح محلا للتملك حتى لو اضاف الاجارة اليها

لها لا له

اي القوة ثابتة للمرأة لكن لا تعمل لقيد النكاح

اذا لاول اثبات

فانه لا يجوز كذا

بان قال اجرتك منافع هذه الدار لم يجز فكذا استعارتها وهذا كالبيع يستعار للنكاح
في غير محله وهو الحر وانما صح اذا قال اجرتك هذه الدار باعتبار اقامة العين مقام المنفعة
ولفظ البيع متى اضيف الى العين كان عاملا بحقيقته وهو تمليك العين حتى لو تعذر
الحقيقة كما بينا في الحر يجوز لان الحر ليس بمحل للبيع بحقيقته فيجوز الاستعارة على الاجارة
للاتصال من حيث السببية س العمل بالحقيقة في العبد غير ممكن لان الاجارة لا تكون بدون
ذكر المدة وذكر المدة يفسد البيع ح البيع الفاسد معهود بين التجار والفاسد
ثابت الوصف لا الاصل واذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى المجاز بالاجماع
لعدم المزاحمة كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة او لا يضع قدمه في دار فلان
والمهجور شرعا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا واذا
حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه اعلم انه اما ان لا تتعذر الحقيقة والمجاز
وانه كثير يتيسر او يتعذر كما في هذه بنتي وهي معروفة النسب او اكبر سنا منه او يتعذر
المجاز دون الحقيقة كما في ذكر المسبب وارادة السبب كذكر الطلاق وارادة العتق او
كانت الحقيقة غير معقولة المعنى فانه يتعذر المجاز دون الحقيقة او يتعذر الحقيقة دون
المجاز كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة او الكرمة او القدر فانه يقع على الثمر وما يطبخ
في القدر بخلاف ما لو حلف لا ياكل من هذه الشاة او من هذا اللبن او من هذا الرطب
فانه يقع على عينه لان الحقيقة قائمة فترجحت على المجاز وكذا اذا حلف لا ياكل من
هذا الدقيق وقع على ما يتخذ منه لان الحقيقة متعذرة وكل متعذر فهو مهجور ضرورة فلا
ناقض وكذا اذا حلف لا يشرب من هذه البئر انه لا يقع على الكرع وهو حقيقة للتعذر
وان اكل عين الدقيق او تكلف وكرع من البئر لم يحنث في الصحيح لا ينصرف اليمين
الى المجاز فلم تكن الحقيقة مراده فلا يحنث ولهذا لو حلف ان لا ينكح فلانة فانه يقع على
العقد ان كانت اجنبية فان زنى بها لم يحنث لسقوط حقيقته والمهجور عرفا كالمتعذر
حتى لو حلف ان لا يضع قدمه في دار فلان ينصرف الى الدخول بحيث كيف دخل
لان الحقيقة مهجورة والمجاز متعارف والمهجور شرعا كالمهجور عرفا لانه لما كان مهجورا

من النساء

لان بعد الحقيقة

مهجور

في الشرع فالظاهر انه لا يفعل لان العقل والدين مانعان عن الاقدام عليه حتى ينصرف
التوكيل بالخصومة الى الجواب الخصم مجازا مبتنيا على الانكار والاقرار باطلاقه باعتبار
عموم المجاز لان الحقيقة مهجوره شرعا اذ الخصومة منازعة وهي حرام بقوله تعالى ولا
تنازعوا فانصرف الى الجواب لانها سببه فكان اطلاقا لاسم السبب على المسبب واذا
حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه لان هجران الصبي بمنع الكلام حرام شرعا
لان الصبي موطنه المرحمة قال عليه السلام ليس منا من لم يوقر كبيرنا ويرحم صغيرنا ويجل
عالمنا فالوعيد معلق بترك الترحم وفي ترك التكلم ترك الترحم فصرنا الى المجاز
عند هجران الحقيقة ديانة وشرعية كما صرنا اليه عند هجران الحقيقة عادة وطبيعة
عدم تقييد اليمين بالصبي باعتبار ان الصفة في الحاضر لغو لانا باعتبار ما ذكرت
ولهذا لو حلف لا يكلم صبيا يتقيد بزمان الصبي ج الصفة في الحاضر انما تلغو اذا لم تكن
داعية الى اليمين كما اذا حلف لا ياكل هذا الحمل لان الممتنع من اكل لحم الحمل اكثر امتناعا من لحم
الكبش اما اذا كانت داعية اليها تعتبر كما لو حلف ان لا ياكل من هذا الرطب وصفة
الصبي داعية اليها تعتبر كما لو حلف ان لا ياكل من هذا الرطب وصفة الصبي داعية
الى اليمين طبعا لان الصبي لقلة عقله وسوء ادبه يجري منع الكلام طبيعة فكان ينبغي
ان يتقيد اليمين بزمان الصبي كما في هذا الرطب وانما لم يتقيد لما ذكرنا لكن اليمين متى عقدت
على ذات موصوفة واعتبار تلك الصفة مهجور شرعا كما في هذا الصبي فان الذات قد دخلت
في هذه اليمين بلفظ الاشارة لم تنعقد اليمين بتلك الصفة بل يراد منه الذات ومتى عقدت
قصدا على ما هو مهجور شرعا كما في الصبي ولم يمكن اعتبار مجازه ينصرف اليمين الى الحقيقة
وان كانت مهجورة شرعا الا يرى ان من حلف لا يزني يحنث بالزنى ولو حلف لا ينكح فلانة
وهي اجنبية لا يحنث به وانما يحنث بالعقد وان كانت مستعملة والمجاز متعارفا فهي
اولى عند ابي حنيفة رضي الله عنه خلافا لهما كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب
من الفرات وهذا بناء على ان الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم ويظهر الخلاف
في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني اعلم ان الكلام اذا كان له حقيقة مستعملة ومجاز

متعارف فالحقيقة اولى عند ابي حنيفة رضي الله عنه وعندهما العمل بعموم المجاز اولى حتى
اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة فعنده يقع على عينها دون ما يتخذ منها لان هذه الحقيقة
مستعملة فان الحنطة تقلى وتغلى وتوكل فمنعت المصير الى المجاز وعندهما يقع على عمومه
على العموم مجازا وكذا اذا حلف لا يشرب من الفرات فعنده يقع على الكرع خاصة لان
الشرب من الفرات حقيقة ان يضع فاه عليه ويشرب منه فمن لابتداء الغاية وعندهما
يقع على شرب ماء مجاور الفرات والنسبة لا تنقطع بالاواني وان شرب من نهر ياخذ
ياخذ من الفرات لا يحنث لانقطاع فيخرج عن عموم المجاز وهذا يرجع الى الاصل وهو
ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم دون الحكم فصارت الحقيقة اولى لان الحلف
لا يزاحم الاصل وان عم حكم الحلف فيجعل اللفظ عاملا في حقيقته عند الامكان اذ
المصير الى المجاز عند تعذر اعماله في حقيقته ولم يوجد وعندهما هو خلف عن الحقيقة
في الحكم وفي الحكم للمجاز رجحان لانه يشمل الحقيقة والمجاز فصار مشتملا على حكم الحقيقة
فصار اولى ويظهر فائدة الخلاف في هذا وفي قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني فانه يعتق
عنده وعندهما لا يعتق والحاصل ان ما صار مجازا عنه وخلفا لا بد ان يكون
متصور الوجود بلا خلاف وان المجاز خلف عن الحقيقة بلا خلاف وانما صار الخلاف
في كيفية الخلافة فقالا هذه الخلفية في حق الحكم اي اذا تعذر حكم الحقيقة تعارض
يصار الى المجاز لاثبات حكم حكم الحقيقة خلفا عن حكم الحقيقة حتى يلغو الكلام لان
المقصود هو الحكم اذ الكلام وضع له فاعتبار الخلفية والاصالة فيما هو المقصود اولى من
اعتبارهما فيما هو وسيلة وهو العبارة ففي كل موضع انعقد الكلام لايجاب الحكم الاصلي
وامتنع وجوده بعارض ينعقد لايجاب الحكم الخلفي وفي كل موضع لم ينعقد للحكم الاصلي
لا ينعقد الخلفي ثم قوله هذا ابني لاكبر سنا منه لم ينعقد للحكم الاصلي وهو البنوة لاستحالته
فلا يجعل مجازا عن حكم حكم البنوة وهو الحرية كالغموس لما لم ينعقد للحكم الاصلي وهو
البر لم ينعقد للحكم الخلفي وهو الكفارة حتى لو كانت الحقيقة متصورة بان كان اصغر سنا
منه وهو ثابت النسب من غيره يصار الى اثبات حكم الحقيقة وهو العتق خلفا عن

النسبة

عند ابي حنيفة باعتبار الرجحان في التكلم دون الحكم

وبقي العتق خلفا عن حكم الحقيقة صح

حكم الحقيقة مجازا لأن الحقيقة ممكنة بأركانه وله وقد اشتهر نسبه من غيره إلا أنه امتنع
إعماله للحكم بثبوت نسبه من الغير فجعل مجازا عن حكم حكم الحقيقة وهو الحرية كما في
الحلف على مس السماء فإنه ينعقد في حق الخلف وهو الكفارة لانعقاده في حق الأصل
وهو البر إذ مس السماء متصور فالملائكة يصعدون السماء وكذا في قوله وهبت
ابنتي منك حكمه الأصلي متصور لأن احتمال بيع الحرة وهبتها كاحتمال مس السماء لأن
تملك الحرة كان مشروعا فصلح مجازا عن حكم الحقيقة أما هذا فيستحيل قطعا وقال أبو حنيفة
رضي الله عنه الخلفية في حق التكلم أي التكلم بلفظ الحقيقة إذا أريد الموضوع له أصل
والتكلم بهذا اللفظ إذا أريد به المجاز خلف لأن الحقيقة والمجاز وصفا اللفظ بالإجماع
فكان اعتبار الخلفية والأصالة في التكلم أولى لأنه يصير خلفا فيما هو يتصف
له لا في غيره بل هو في الحكم أصل ألا يرى أن الحكم لا يتغير إذ الحرية لا تختلف وإنما
تتغير العبارة بأن صارت مجازا مستعملة في غير الموضع الأصلي بعدما كانت حقيقة
ولو كان خلفا في الحكم لتغير الحكم به دون العبارة وإذا كانت الخلفية في التكلم فيحتاج
إلى صحة التكلم حتى يصير مجازا عنه عند التعذر سواء كان صالحا لحكمه الأصلي وتسع صح
أم لا كالاستثناء فإن من قال لامرأته أنت طالق ألفا إلا تسعمائة وتسعين يقع واحدة
وإيجاب ما زاد على الثلاث باطل حكما ومع ذلك صح الاستثناء لأنه من حيث الكلام صحيح
والاستثناء تصرف في الكلام وهنا الكلام صحيح لأنه مبتدأ وخبر موضوع للإيجاب
بصيغته وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين وهو العتق من حين ملكه إذ
البنوة في المملوك سبب للحرية فصار مستعارا له تجوزا كالنكاح بلفظ الهبة صونا
لكلام العاقل عن الإلغاء حتى إذا لم يصح التكلم أصلا لغوه لم يصر مجازا عن الحقيقة
في التكلم لأنه لم يصح تكلما بخلاف قوله يا ابني لأنه لاستحضار المنادى بصورة
الاسم لا لمعناه فلما لم يكن المعنى مطلوبا لم يحتج إلى الاستعارة لتصحيح معناه وهذا لأن المصير
إلى المجاز فيما سبق لصيانة كلام العاقل عن الإلغاء والكلام هنا مصون بدون
إثبات المجاز لحصول المقصود وهو استحضار المنادى بخلاف قوله يا حر أو يا عتيق

فإنه يستوي نداؤه وخبره لأنه وضع للتحرير فأقيم عينه مقام معناه وكان المعنى
مطلوبا بكل حال يعتق على أي وجه أضافه إلى المملوك ثم زعم بعضهم أن قوله هذا
ابني مجاز عن قوله عتق علي من حين ملكته أو من قوله هذا حر وليس كذلك لأن
الحقيقة ممكنة فيه ولا خلاف فيه بل الحق أن قوله هذا ابني مجاز في الأكبر سنا منه
لإثبات العتق عن قوله هذا ابني في هذا المحل من غير نظر إلى أنه صالح لحكمه الأصلي
أم لا عنده ولا يلزم أن فخر الإسلام رحمه الله قال في أثناء التقرير ألا يرى أن العبارة
تتغير به دون الحكم ولا تتغير على هذا التقدير لأن العبارة تتغير من الحقيقة إلى المجاز
فقوله هذا ابني في موضعه الأصلي حقيقة وفي الأكبر سنا منه مجاز فتغيرت حيث استعملت
في غير موضعه الأصلي يوضحه أن قولك أسد للهيكل المخصوص مغاير لقولك أسد للإنسان
الشجاع إذ الأول حقيقة والثاني مجاز والمجاز غير الحقيقة ثم لأبي حنيفة رضي الله عنه
في تخريج هذا المجاز طريقان أحدهما أنه جعل هذا إقرارا منه بالحرية من حين ملكه أي صار
قوله هذا ابني لأكبر سنا منه إقرارا بعتقه من حين ملكه أي صار قوله هذا ابني لأكبر سنا
منه إقرارا بعتقه من حين ملكه لأن ما صرح به وهو النسب سبب لحريته من حين ملكه و
الثاني أنه بمنزلة التحرير ابتداء لأنه ذكر كلاما هو سبب للتحرير في ملكه وهو النسب وكان هذا
إنشاء عتق ولهذا لا يصير الأم أم ولد له لأنه ليس لتحرير العبد ابتداء أثر في إثبات
أمومية الولد لأمه لأنه لا يملك إيجاب ذلك الحق لها بعبارته ابتداء بل بالفعل هو استيلاد
ولهذا لو ورث رجلان عبدا ثم ادعى أحدهما أنه ابنه ضمن لشريكه قيمة نصيبه
إذا كان موسرا كما إذا أعتقه ولو لم يكن إعتاقا فإنشاء لما غرم لأنه لو ورث ابنه مع غيره
لا يضمن لشريكه لعدم الفعل منه فعلم أن ذلك كالتحرير المبتدأ منه والأول أصح لأنه ذكر
في كتاب الإكراه على أن يقول هذا ابني لعبده لا يعتق عليه والإكراه إنما يمنع صحة الإقرار
بالعتق لا صحة إنشاء العتق ووجوب الضمان في مسألة الدعوى بهذا الطريق أيضا
وهو الإقرار بالحرية لا باعتبار إنشاء التحرير فإنه لو قال عتق علي من حين ملكه يضمن
لشريكه وكذا إذا قال هذا ابني لأن موجب قوله هذا ابني عتقه من حين ملكه ضرورة

فى جعله تحريرا مبتدا، وهو اخبار على هذا الطريق يصير منفر الحق الا مرايضا فيصير ام ولد
له لان كلامه كما جعل اقرارا بحريه الولد جعل اقرارا بامية الولد لان هذا الحق يحتمل
الاقرار وما تكلم به سبب موجب هذا الحق لها في ملكه كما هو موجب حقيقة الحريه
للولد وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا كقوله لامرأته هذه بنتى
وهى معروفة النسب ويولد لمثله او اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك ابدا عندنا
خلافا للشافعى رحمه الله غير انه اذا دام على هذا اللفظ فالقاضى يفرق بينهما لا باعتبار
ان هذا اللفظ يوجب الفرقة اذ لو كان كذلك لما شرط الدوام كما فى الرضاع ولكن لانه
لما دام على هذا ولا يقربها بقيت مطلوبة معلقة فيفرق القاضى نفيا للظلم وانما قلنا
بانه تعذرت الحقيقة والمجاز هنا اما الحقيقة فظاهر فى الاكبر سنا منه وفى الاصغر سنا
منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لثبوت النسب من الغير فلا يصدق لان اقرار
المرء على غيره غير معتبر ولا يثبت فى حق المقر خاصة ايضا كما فى جعله العبد المعروف
نسبه بناء على اقراره لان القاضى كذبه فيه هنا لانه اقرار على الغير لا تهاتر من عليه به فقام
تكذيب القاضى مقام رجوعه لان تكذيب الشرع لا يكون ادنى من تكذيب نفسه والرجوع
عن الاقرار بالنسب صحيح فكانه رجع عن اقراره فى حق نفسه لارتداد اقراره عند
القاضى وعند الرجوع عن الاقرار لا يبقى الاقرار فلم يثبت النسب مطلقا ولا فى حقه
بخلاف مسئلة العبد لانه ليس باقرار على الغير لان العبد لا يتضرر بالحريه ومن يتضرر
به لا يثبت فى حقه وهو الاب والرجوع عن العتق لا يصح فيعتق نعلم بانه تعذرت
الحقيقة الثابتة بالبنتية ومن الحرمة الثابتة بالطلاق بل بينهما منافاة لان الحرمة
لو ثبتت بهذا الكلام تنافى النكاح والمحلية ولا يرتفع اصلا ولا يصلح حقا من حقوق
النكاح والحرمة الثابتة بالطلاق حق من حقوق النكاح لانه يملك بالنكاح ويرتفع
برافع فلم يجز ان يستعار قوله هذه بنتى للطلاق المحرم بخلاف قوله هذا ابنى فان
الحرية الثابتة بهذا الكلام لا تنافى الملك لان عمله فى الحقيقة عتقه من حين ملكه لا استناد الملك
من الاصل وعمله فى المجاز عتقه من حين ملكه ايضا فيصلح مجازا والاصل ان الكلام

ويتعذر العمل بالمجاز فى الفصلين اى الاصغر سنا منه والاكبر سنا منه وهو الطلاق الحرام ايضا
لانه لا مناسبة بين الحرمة

اذا كان له حقيقة ولها حكم يصار الى اثبات حكم تلك الحقيقة مجازا عند تعذر اثبات
الحقيقة وقد امكن هذا العمل فى هذا ابنى ولم يمكن فى هذه بنتى **فصل** ما الحقيقة
يترك بدلالة العادة كالنذر بالصلوة والحج وبدلالة اللفظ فى نفسه كما اذا حلف
لا يأكل لحما وكقوله كل مملوك لى حر وعكسه الحلف باكل الفاكهة وبدلالة سياق
النظم كقوله طلق امرأتى ان كنت رجلا وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم كما فى
يمين الفور وبدلالة فى محل الكلام كقوله عليه السلام الاعمال بالنيات ورفع عن
امتى الخطاء والنسيان اعلم ان الاصل فى الكلام هو الحقيقة لانه لو لم يكن كذلك
فاما ان يكون هو المجاز وهو باطل بالاجماع او لا هذا ولا ذاك وهو يفضى الى ان
لا يحصل الفهم فى شئ من الالفاظ الا بعد القرينة وهو باطل الا اذا دل الدليل فحينئذ
يصار الى المجاز ويترك الحقيقة كما بينا اما الاول فمثل الصلوة فانها اسم للدعاء
قال الله تعالى وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم ثم سمى بها هذه العبادة المعلومة مجازا سواء كان
فيها دعاء او لم يكن كصلوة الاخرس لما انها شرعت للذكر قال الله تعالى واقم الصلوة لذكرى
اى لتذكرنى فيها اى لتذكرنى وفيها فان من قال الله اكبر صح ان يقال دعا الله والحج فهو فى
اللغة القصد قال يحجون سب الزبرقان المزعفرا ثم صار اسما لعبادة معلومة
مجازا لما فيها من قوة العزيمة والقصد بقطع المسافة الشاقة للزيارة والعمرة فهى
فى الاصل الزيارة ثم صارت اسما لزيارة مخصوصة بشرائطها واركانها والزكاة فهى
فى الاصل النماء ثم صارت اسما لاداء طائفة من المال النامى بوجه مخصوص من غير
ان يسبق الى الافهام معنى النماء وانما صار هذا دلالة على ترك الحقيقة لان الكلام
موضوع للافهام والمطلوب به ما يسبق اليه الافهام فاذا تعارفوا استعماله لشئ
كان ذلك بحكم الاستعمال كالحقيقة لوجود امارة الحقيقة وهى المبادرة الى الفهم ثم ان
كان الاستعمال فى الشرع كانت حقيقة شرعية وان كان فيه وفى غيره كانت حقيقة
عرفية وصار المعنى اللغوى مجازا عرفيا او شرعيا حتى لو نذر صلوة او حجا والمشى الى
بيت الله يلزمه العبادة المعلومة وان لم ينو والمشى الى بيت الله عبارة عن الحج حقيقة

وكل ذكر دعاء ح

ولكن مطلق اللفظ انصرف اليه الاستعمال فيه ولو قال لله علي ان اضرب
ثوبي حطيم الكعبة يلزم التصدق بالثوب للاستعمال فيه ولو كان اللفظ حقيقة في
غيره ومن حلف لا يشتري او لا يأكل راسا ينصرف يمينه الى ما يتعارف بيعه في الاسواق
على حسب ما اختلفوا فيه وسقط غيره وهو حقيقة فيه لدلالة العادة ومن حلف لا يأكل
بيضا يختص ببيض الدجاج والاوز للاستعمال فيه عرفا ولا يتناول بيض الحمام والعصفور
ومن حلف لا يأكل طبيخا فهو على ما يطبخ من اللحم او شواء فهو على اللحم المشوي المعروف
ولا يلزم انه يحنث باكل راس الغنم وهو حقيقة لانه في موضعه لان الراس عام وقد
سقط بعضه فصار مجازا عند البعض منهم الكرخي لان شرط العموم الاستيعاب
ولم يبق وشبيها به عند البعض لانه ليس من شرطه الاستيعاب عندهم واما الثاني
فعلى وجهين احدهما ان يكون الاسم منبئا عن كمال في مسماه لغة ويكون في بعض افراد
ذلك المسمى نوع قصور فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر كما اذا حلف
لا ياكل لحما فانه لا يحنث باكل لحم السمك بلا نية لان اللحم يتكامل بالدم لانه ينبئ عن
الاشتداد يقال التحم الحرب اي اشتدت والتحمت الجراحة اي اشتدت وقويت
واشتداده يكون بالدم فما لا دم له يكون قاصرا ولا دم للسمك لان الدموي
لا يسكن الماء ويعيش فيه ولهذا حل بلا ذكوة ولو كان فيه دم لما حل لانها شرعت
لازالة الدماء المسفوحة فلكمال الاسم ونقصان في المسمى خرج عن مطلق اللفظ اذ الناقص
في المسمى بمقابلة الكامل في المسمى بمنزلة المجاز من الحقيقة وكقوله كل مملوك لي حر فانه لا يتناول
المكاتب بلا نية لانه ليس بمملوك مطلقا لكونه مالكا يدا وباعتباره لا يكون مملوكا فلم
يتناوله مطلق اللفظ وكذا كل امرأة لي طالق لا يتناول المبتوتة وان كانت في العدة بلا نية
لزوال اصل ملك النكاح ولهذا حرم وطؤها وانه بقي في بعض الاحكام ولهذا تمنع من
الخروج والبروز وثانيهما على عكس الاول بان يكون الاسم منبئا عن معنى القصور
والتبعية وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال وجهة اصالة فعند الاطلاق لا يتناول
اللفظ ذلك الفرد الكامل كما اذا حلف لا ياكل فاكهة فانه لا يحنث باكل الرطب

المسمى

والرمان والعنب عند ابي حنيفة رضي الله عنه لان الفاكهة اسم للتوابع لانه من التفكه
وهو التنعم قال الله تعالى انقلبوا فكهين اي متنعمين والتنعم انما يكون بما هو زائد
على ما يقع به القوام وهو الغذاء لان ما يتعلق به قوام البدن لا يعد نعمة عرفا وكل الناس سواء
في تناول ما يقع به القوام وخص البعض باسم المتنعم والرطب والعنب وقد يصلحان
للغذاء ويقع بهما القوام والرمان قد يقع به القوام لما انه من معنى الادوية وهو من
جملة التوابل واذا كان الاسم منبئا عن معنى القصور والتبعية فعند الاطلاق يتناول
ما كان تابعا من كل وجه وليس فيه جهة الاصالة بوجه اذ المطلق ينصرف الى
الكامل في المسمى وجهة الاصالة ثابتة في هذه الاشياء فلا يتناولها مطلق الاسم وقالا
يحنث باكل هذه الاشياء لانها من اعز الفواكه والتنعم بها فوق التنعم بغيرها فيتناولها
اللفظ عند الاطلاق وكذا لو حلف لا ياكل اداما فانه يقع عند ابي حنيفة رحمه الله
على ما يتبع الخبز لانه اسم للتابع وحقيقة التبعية في الاختلاط ليكون قائما به وفي
ان لا يؤكل وحده فلا يتناول ما يكون مقصودا كاللحم والبيض والجبن وعند محمد
رحمه الله يتناول ذلك لكمال معنى المؤادمة وهي الموافقة فيها فهي توافق الخبز
وعن ابي يوسف رحمه الله روايتان واما الثالث فمثل قوله تعالى فمن
شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر تركت حقيقة الامر والتخيير بقوله تعالى انا
اعتدنا للظالمين نارا وهذا لان حقيقة الامر الايجاب عند الجمهور وعند البعض
الندب او الاباحة والكفر غير واجب ولا مندوب ولا مباح اذ لو كان كذلك
لما استوجب العقوبة به ولما بين العقوبة به سياق الاية دل ان حقيقة الامر
متروكة وكذا حقيقة التخيير تقتضي ان يكون المخير ماذونا فيما خير فيه ولا يكون
مستوجبا للعقوبة به فذكر العقوبة به عقيب التخيير اية ظاهرة على ان حقيقته غير
مرادة وانما المراد الانكار والتوبيخ مجازا لان ضد الامر هو لشرع المامور به و
لاعدامه وبين الضدين ملازمة المنافاة واستحالة خلو المحل عنهما و
اجتماعهما وتسمية الشيء باسم ضده من اقسام المجاز كقوله تعالى وجزاء سيئة

لا يسمى

سيه مثلها فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ولو قال لرجل طلق امراتي ان كنت رجلا
او ان قدرت او اصنع في مالي ما شئت ان كنت رجلا لم يكن توكيلا ولو قال لاخر
عليك الف درهم فقال الاخر لك علي الف درهم ما ابعدك من ذلك لم يكن اقرارا و
لو استامن حربي مسلما فقال له انت امن كان امنا وان قال انت امن ستعلم
ما تلقى لم يكن امانا وان قال مسلم لحربي محصور انزل كان امنا وان قال انزل ان
كنت رجلا فنزل لم يكن امنا وصار الكلام للتوبيخ مجازا بدلالة سياق النظم واما
الرابع فمثل قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم اي ازعج واستدع فانه لما
لم يجز ان يامر الله تعالى بالمعصية والكفر لان الامر بالقبيح قبيح وقد قال الله تعالى
ان الله لا يامر بالفحشاء حمل على الاقدار لان الامر للايجاب وهو يستلزم الاقدار و
الامكان وتكليف العاجز ممتنع وقد امتنع هنا الموجب الاصلي فثبت اللازم ومثله
يمين الفور بان قامت امراة لتخرج فقال لها زوجها ان خرجت فانت طالق فرجعت
وجلست ثم خرجت بعد ذلك اليوم لم تطلق ولذا اذا قال لغيره تعال تغد معي فقال
والله لا اتغدى ثم رجع الى بيته فتغدى لم يحنث لما ان غرض المتكلم من بناء الجواب
عليه فتقيد به والفور مصدر من فارت القدر اذا غلب فاستعير للسرعة ثم سميت بها
الحالة التي لا ريث فيها ولا تعريج على شيء من صاحبها فقيل خرج من فوره كما تقول من
ساعته واما الخامس فمثل قوله تعالى وما يستوي الاعمى والبصير وظاهر هذا الكلام
للعموم لان الفعل يدل على المصدر لغة فصار تقديره لا يستوي استواء والنكرة في موضع
النفي تعم وقد سقط ظاهره وهو حقيقة لان محل الكلام وهو المخبر عنه اي الاعمى
والبصير لا يحتمل العموم لاستوائهما في الوجود والعقل ولا نسانية وغير ذلك
فوجب الاقتصار على حكم خاص وهو ما دل عليه صيغة الكلام وهو التغاير في
البصر وكذا كاف التشبيه لا يوجب العموم حتى لا يصح التمسك بقول عائشة
رضي الله عنها سارق امواتنا كسارق احيائنا في ايجاب القطع على النباش
لانتفاء المساواة بينهما من جميع الوجوه بالاجماع وكان المراد في حكم خاص وهو الاثم

لان يقبل المحل العموم مثل قول علي رضي الله عنه في اهل الذمة انما بذلوا الجزية ليكون
دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا فان هذا عام عندنا حتى يقتل المسلم بالذمي ويضمن
المسلم اذا اتلف خمر الذمي او خنزيره ودية الذمي يساوي دية المسلم لان المحل يحتمله
ومما تركت الحقيقة لعدم محله قوله عليه السلم انما الاعمال بالنيات ورفع عن
امتي الخطاء والنسيان فانه سقطت حقيقتهما لان المحل لا يحتمله لان حقيقة الاول
ان لا يوجد العمل بدون النية عملا لكلمة انما المقتضية للحصر والثاني ارتفاع عين
الخطاء والنسيان والعمل يتحقق بلا نية والخطاء والنسيان والعمل يتحقق بلا نية
والخطاء والنسيان واقعان والنبي عليه السلم معصوم عن الكذب فصار ذكر العمل
او الخطاء والنسيان مجازا عن حكمه وكانه عليه السلم قال الحكم الاعمال بالنيات ورفع
حكم الخطاء والنسيان والحكم نوعان احدهما الثواب والماثم وثانيهما الجواز
والفساد وهما مختلفان لانه قد يوجد الجواز ولا ثواب وقد يوجد الفساد ولا اثم
وهذا لان الجواز يتعلق بالركن والشرط والثواب يتعلق بصحة العزيمة فان من توضا
بماء نجس ولم يعلم به حتى صلى ومضى على ذلك ولم يكن مقصرا لم يحر في الحكم لعدم شرطه و
استحق الثواب لصحة عزيمته وبعكسه لو صلى رياء وسمعة راعيا للاركان والشرائط
جوز حكما ولا يستحق الثواب وحكم الماثم على هذا اي يتعلق الماثم بعزيمته وقصده ارتكاب
المحظور حتى لو جرى على لسانه شيء من كلام الناس من غير قصده في صلوته تفسد صلوته
ولا اثم واذا صار محتملين صار الاسم بمنزلة المشترك فلا يصح الاحتجاج به الا بدليل
يقترن به فيصير كالماول حينئذ ولانه لما صار كالمشترك ولا عموم له وحكم الاخرة
وهو الثواب والماثم مراد اجماعا فلم يبق الاخر مرادا فلم يصح التشبث بالاول على
اشتراط النية في الوضوء وبالثاني على عدم فساد الصلوة بالكلام ناسيا وعلى عدم
فساد الصوم بالاكل مخطئا او يقول انما الحكم يثبت اقتضاء فلا عموم له والتقرير
ما مر والتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم والخمر حقيقة عندنا خلافا للبعض
اعلم ان بعض الناس ومنهم المعتزلة قالوا التحريم المضاف الى الاعيان كقوله تعالى

حُرِّمَتْ عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة وقوله عليه السلم حُرِّمَت الخمر لعينها مجاز بدلالة
محل الكلام لان التحريم هو المنع وبالتحريم يصير المكلف ممنوعًا عما في مقدوره والفعل مقدور
فاما الاعيان فليست مقدوره ولئن سلمنا اذا كانت معدومة فكيف وهي موجودة فدل ان
المراد تحريم الفعل اي نكاح امهاتكم واكل الميته وشرب الخمر وقال الكرخي انه مجمل لا يصح
التعلق بظاهره لانه لما ثبت ان المراد تحريم فعل من الافعال المتعلقة بتلك الاعيان
وذلك الفعل غير مذكور وليس احدها بالبعض اولى من البعض فاما ان يضمر الكل وهو محال
لان الاضمار للحاجة لا يصح او يتوقف في الكل وهو المطلوب ولئن سلمنا ان التحريم
اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة لزومه وتحققه فاني يكون مجازا اذ الفارق بين الحقيقة
والمجاز ان يكون الحقيقة لازمه ولا شيء والمجاز غير لازم وينفي بل لو جعلنا التحريم متعلقًا
بالفعل لم يكن العين حرامًا فالحاصل ان التحريم نوعان تحريم يلاقي نفس الفعل مع كون
المحل قابلا كشرب عصير الغير واكل مال الغير وتحريم يخرج المحل شرعا من ان يكون قابلا لذلك
الفعل فيعدم الفعل منه لعدم المحل ويصير الفعل تابعًا كالخمر فانه بالتحريم المضاف اليها لم يبق
محلا للشرب شرعا وهذا كالنسخ فانه رفع الحكم ثم عدم الفعل لعدم كونه مشروعا وهذا في غاية
التحقيق لتوكيد النفي اذ عدم الفعل باعتبار عدم محله اقوى من عدمه مع بقاء المحل فمن وعدم
جعل الغير غير محرم وحرم الفعل حتى جعله مشروعا باصله فقد حولت الحرمة من محل اضيفت
اليه وهو غلط بين وقيل الخلاف بيننا وبين المعتزلة بناء على مسئلة خلق الافعال
فعند المعتزلة افعال العباد مخلوقة لهم لما ان بعضها قبيح وخلق القبيح قبيح فنرد
عليهم الاعيان القبيحة فقالوا لا قبح فيها فيرد عليهم الاعيان المحرمة اذ التحريم
يستدعي قبح المحرم فقالوا اضافة التحريم الى العين مجاز وانما التحريم صفة الفعل فاعلم
ان المراد بقولنا فعل حرام اي منع عنا تحصيلا واكتسابا وعين حرام اي منع عنا تصرفا
فيه **فصل في المفردات** قيل المجاز اما ان يقع في مفردات اللفظ
فقط كاطلاق لفظ الاسد على الشجاع او في مركبها فقط وذا بان يستعمل كل واحد
من الالفاظ المفردة في موضوعه الاصلي لكن التركيب لا يكون مطابقا في الوجود

كقوله

٦٩

كقوله **شعر** اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي ٥ فكل واحد
من الالفاظ المفردة التي في هذا البيت مستعمل في موضوعه الاصلي لكن اسناد اشاب
الى كر الغداة غير مطابق لما في الواقع اذ الشيب يحصل بخلق الله تعالى لا بكر الغداة والمجاز
في المركب عقلي او فيهما كقولك لمن راعيه احياني اكتحالي بطلعتك فانه استعمل لفظ
الاحياء والاكتحال في غير موضعه الاصلي ثم نسب الاحياء الى الاكتحال مع انه غير منسوب
اليه وقيل المجاز في التركيب فان ما يظن انه مجاز من جهة الاسناد امكن حمله على ان
المجاز في المفرد فانه اذا حمل الاحياء على السرور والاكتحال على الرؤية صح المعنى والاسناد
باق على حقيقته وقيل اللفظ في اول وضعه ليس بحقيقة ولا مجاز اذ شرطهما الاستعمال بعد الاستعمال بحقيقة
بعده ولا استعمال بعد لا حقيقة ولا مجاز او كذا الاعلام لانها غير مستعمله فيما وضعت تحتمل استعمال لا حقيقة
له لغة ولم ينقل عنه لعلاقة والاكثر على انهما يجريان فيها وقيل المجاز اولى من الاشتراك ع
لانه اكثر ولانه يفيد المراد اذا وجدت القرينة او لا لانه ان وجدت القرينة حمل على
المجاز والا فعلى الحقيقة والمشترك اصلا عند عدم القرينة **فصل في حروف**
المعاني ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني فانها تنقسم الى حقيقة ومجاز وبعض المسائل
مبني عليها فلا بد من ذكرها وانما سميت حروف المعاني لانها توصل معاني الافعال الى
الاسماء اذ لو لم يكن من وال في قولك خرجت من البصرة الى الكوفة لم يفهم ابتداء خروجك
وانتهاؤه وبهذا يمتاز عن حروف التهجي وحروف العطف اكثرها وقوعا فوجبت البداءة
بها فالواو لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب وبه قال سيبويه وجميع
نحاة البصرة والكوفة وقال بعض اصحابنا انه للمقارنة وقيل انها للترتيب وهو محكي
عن الشافعي رحمه الله ولهذا جعل الترتيب شرطا في الوضوء لان الاية عطفت
على الوجوه بالواو واحتجوا بقوله عليه السلم ابدا بما بدا الله تعالى به يريد به قوله تعالى
ان الصفا والمروة من شعاير الله فلو لم يكن الواو للترتيب لما قال هكذا وقوله تعالى
اركعوا واسجدوا وقوله عليه السلم من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما
فقد غوى بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى فلو كان

الواو للجمع المطلق لما افترق الحال بين عليه الرسول عليه السلام حين قال له ذلك القايل وقول
عمر رضي الله عنه لمن انشد كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا هلا قدمت الاسلام على الشيب
وهذا يدل على ان التاخير في اللفظ يدل على التاخير في الرتبة وقول الصحابة لابن عباس
رضي الله عنهم لم يامرنا بالعمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وهم
كانوا فصحاء العرب فثبت انهم فهموا من الواو الترتيب ولكنا نقول هذا حكم لا يعرف
الا باستقراء كلام العرب والتامل في موضع كلامهم كما لو وقعت الحاجة الى معرفة والتامل
حكم شرعي كان طريقه الرجوع الى الكتاب والسنة والتامل في اصول الشرع وعند
الاستقراء والتامل في موضع كلامهم تبين ان الواو للجمع المطلق لا للترتيب
اما الاول فان العرب تقول جاني زيد وعمرو فيفهم من هذا الاخبار اجتماعهما
في المجي من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب ولو كان للترتيب لما صدق في خبره اذا
جاءا معًا او جاء عمرو اولًا ولما صح ان تقول وعمرو بعده او قبله لانه تكون حينئذ تكرارًا
او تناقضًا وليس كذلك ولتناقض قوله تعالى ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة
وعكسه في الاعراف لاتحاد القصة ولما استعمل حيث لا ترتيب مثل تقاتل زيد وعمرو
اذ لا يصح تقاتل زيد فعمرو او ثم عمرو والاصل في الكلام هو الحقيقة فوجب ان تكون
حقيقة في غير الترتيب ويلزم من ذلك ان لا تكون حقيقة في الترتيب دفعًا للاشتراك
ويفهم الترتيب في قول السيد اشتر اللحم والخبز وفي قوله تعالى واسجدي واركعي
وليس كذلك اذ في تلك الشريعة تقدم الركوع فدل ان ما يلونا وما تلوا يقتضي
تحصيل الترتيب فحسب والترتيب عرف بدليل اخر وامر ابن عباس رضي الله عنهما الركوع صح
اياهم بتقديم العمرة ادل على عدم الترتيب من سوالهم اياه على شبهة وقال اهل
اللغة واو العطف في الاسماء المختلفة كواو الجمع في الاسماء المتماثلة فانهم لما تعذر
من جمع الاسماء المختلفة بواو الجمع استعملوا فيها واو العطف والثاني لا يفيد الترتيب
فكذا الاول وقالوا لا تاكل السمك وتشرب اللبن وارادوا به الجمع بينهما دون
الترتيب كقوله لا تنه عن خلق وتاتي مثله ولو وضع الفا ههنا مكان الواو

نحو

نحو ان تقول وتشرب اللبن او وتاتي مثله لم يستقم الكلام لان الغرض ههنا الجمع بين هذين
الفعلين لا الترتيب في الوجود ولو كان الترتيب موجب الواو لم يختل الكلام بذكر
الفاء مكانه لانه للترتيب بالاجماع ولنا تاخر وقوع الطلاق الى وجود الدخول
لو قال لامراته ان دخلت الدار وانت طالق ولم يقع في الحال كما تاخر لو ذكر بالفاء اذ لو كان
للترتيب لكان بمنزلة الفاء ولصلح للجزاء كالفاء واما الثاني فلان الاصل في الاسماء
والافعال والحروف ان يكون كل لفظ موضوعًا لمعنى خاص ينفرد به واما الاشتراك
فانما يثبت لغفلة من الواضع او عذر دعا اليه بان يكون غرضه الابهام وهذا اذا كان
الواضع حكيما من العرب اما لو كان الواضع قديمًا فالاشتراك للابتلاء كما في المجمل
والمتشابه وكذلك الترادف خلاف الاصل ثم انهم وضعوا الفاء للوصل مع التعقيب
وثم للترتيب مع التراخي ومع للقران فلو كان الواو للترتيب او للقران لتكررت الدلالة
وذا ليس باصل ولكن لما كان الواو اصلًا في باب العطف كان ذلك دليلًا على انه وضع
لمطلق العطف ثم تنوع هذا العطف انواعًا ولكل نوع منه حرف خاص وكان
كالمفرد وغيره كالمركب والمفرد اصل وهذا كالانسان او التمر فانه اسم مطلق ثم تنوع
انواعًا ولكل نوع اسم خاص ونظيره الرقبة فانها مطلقة غير عام ولا مجمل لفقد
حديهما ولا دلالة فيها على التقييد بوصف فكذا الواو للعطف المطلق ولا دلالة له على
القران او الترتيب او التراخي وان لم يكن في الخارج الا على احد هذه الصفات
س الترتيب صفة التعقيب وضع له الفاء وصفة التراخي وضع له ثم ومطلق
الترتيب وهو القدر المشترك بين هذين النوعين يفتقر الى لفظ وضع له وما ذاك
الا الواو ح كما ذكرنا وهو مطلق العطف اعم والحاجة الى التعبير عن المعنى الاعم
اشد من الحاجة الى التعبير عن المعنى الاخص لان الحاجة الى ذكر الاخص يستلزم
الحاجة الى ذكر الاعم ولا ينعكس على انه بعد وضع لمطلق الترتيب ولهذا قلنا
ان حكم النص في اية الوضوء تحصيل غسل الاعضاء الثلاثة ومسح الراس من
غير تعرض لقران او ترتيب وانما كان الترتيب بفعله عليه السلم يتعلق صفة الكمال

مراعاة الترتيب دون اصله وفي قوله لغير الموطوءة إن دخلت الدار فانت طالق وطالق
وطالق انما تطلق واحدة عند ابي حنيفة رحمه الله اذا دخلت الدار وتطلق ثلثا
عندهما لا باعتبار انه للقران عندهما وعنده للترتيب كما زعم بعض مشايخنا بل لان
موجب هذا الكلام عنده الافتراق فلا يتغير بالواو وبيانه ان الاول تعلق
بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطتين فلا يتغير هذا الترتيب
الثابت حسا بالواو لانه لا تعرض للقران فعند وجود الشرط ينزلن كما علقن وقد
علقهن مرتبا فينزلن كذلك لان الوقوع حكم التعلق وانما تعلق حكم التعلق ومن ضرورة
الترتيب في الوقوع ان لا تقع الا واحدة لانها ثابت بالاول لا الى عدة وصار كالتنجيز
وقالا موجبه الاجتماع فلا يتغير بالواو وبيانه ان موجب الواو الاشتراك بين
المعطوف والمعطوف عليه فيما تم به المعطوف عليه اذا كان المعطوف ناقصا
ومن ضرورة المشاركة ان يتعلق كل طلاق بالدخول بلا واسطة فعند الدخول
ينزلن جملة والترتيب انما حصل في التكلم بالطلاق وانما يصير طلاقا عند الشرط
وذلك لا يوجب الترتيب في الوقوع كما لو علق كل طلاق بالشرط وتخللت بينهما ايام فان
الترتيب لا يجب به بل اذا وجد الشرط وهو يصلح شرطا في الايمان كلها انحلت الايمان
جميعا في حالة واحدة واذا كان موجب الكلام الاجتماع فلا يتغير بالواو لانها لا تعرض
للترتيب ولا تترك المفيد وهو الاجتماع الثابت بنفس الكلام بالمطلق وهو الواو
واذا قدم الاجزية واخر الشرط بان قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق
ان دخلت الدار فقد اتحد حال التعلق فاذا دخلت تطلق ثلثا لان الاصل انه
متى ذكر في اخر الكلام ما يغير اوله توقف اوله على اخره كما في الاستثناء واذا توقف
اوله على اخره تعلق الكل بالشرط جملة فصار حال التعليق واحدا فلم يترك الاجتماع
والاتحاد بالواو لانه مطلق بخلاف ما اذا تقدم الشرط فانه ليس في اخر الكلام
ما يغير اوله بل تعلق كل طلاق به كما ذكر اولا وثانيا وثالثا لحال الترتيب ضرورة
وقد شرحت الوجهين مستوفى في الكافي واذا قال لغير المدخول بها انت
طالق

طالق وطالق انما تبين بواحدة لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني فسقطت ولايته لفوات محل
التصرف وهذه المسئلة يوهم انه للترتيب فازاح الوهم بانه عدم وقوع الثاني والثالث
باعتبار ان الاول اذا وقع لصدوره من الاهل في المحل وليس في الكلام ما يدل على
القران ولا في اخره ما يغير اوله فلم يتوقف الاول على الثاني والثالث فبانت بالاول
فلغا الثاني والثالث لعدم محل الوقوع لا لفساد في التكلم ومالك وان اوقع الثلث
هنا وجعله للقران واحتج بما اذا اخر الشرط عن الاجزية فهو محجوج عليه بما بينا
واذا زوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم قال المولى
هذه حرة وهذه حرة متصلا بواو العطف بطل نكاح الثانية كما لو اعتقهما بكلامين
منفصلين ولو اعتقهما معا لا يبطل نكاح واحدة منهما وهذا يوهم انه للترتيب وليس كذلك
ولكن صدر الكلام انما يتوقف على الاخر اذا كان في اخره ما يغير اوله ولم يوجد هنا في اخره
ما يغير اوله لان عتق الثانية لو ضم الى الاولى لا يغير نكاح الاولى فلا يتوقف الاول
واذا لم يتوقف عتق الاولى قبل التكلم بالثانية لصدور التصرف من الاهل في المحل
وعتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية لان الامة ليست من المحللات مضمومة
الى الحرة فبطل الثاني قبل التكلم بعتقها واذا بطل التوقف لم يصح التدارك من بعد
لفوات المحل في حكم التوقف واذا زوج رجلا اختين في عقدين بغير اذن
الزوج فبلغه فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا كما اذا اجازهما معا متفرقا
بطل الثاني وهذا يوهم انه للقران وليس كذلك ولكن صدر الكلام يتوقف على اخره
اذا كان في اخره ما يغير اوله كما في الشرط والاستثناء وقد وجد هنا في اخر كلامه ما يغير
موجب اوله فان صدر الكلام وضع لجواز النكاح واذا اتصل به اخره سلب عنه الجواز
فانه باخر كلامه يثبت الجمع بين الاختين نكاحا واذا بطل نكاحهما يوقف على اخره
لهذا لا لاقتضاء واو العطف فبطلا كانه قال اجزتهما واذا مات رجل وترك
ثلاثة اعبد قيمتهم سواء وابنا فقال الابن اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا
متصلا عتق من كل واحد ثلثه كما لو قال اعتقهم وان قال اعتق هذا وسكت ثم قال وهذا

وسكت ثم قال وهذا عتق كل الأول ونصف الثاني وثلث الثالث لأنه أقر للأول بالعتق
ولا مزاحم له وهو يخرج من الثلث فيعتق كله ومتى أقر للثاني فقد أقر بأن الثلث وهو
عتق رقبة بين الأول والثاني نصفان لكن الرجوع عن الأول في النصف لا يصح وإثبات
النصف للثاني يصح فيعتق منه نصفه ومتى أقر للثالث فقد زعم أن الثلث
وهو عتق رقبة بينهم أثلاثا لكن الرجوع في حق الأولين لا يصح وإثبات الثلث
للثالث يصح فيعتق منه ثلثه وهذا يوهم أنه للقران وليس كذلك ولكن لما وجد
في آخر الكلام ما يغير أوله يوقف أوله على آخره وهذا لأن موجب صدر الكلام
عتق الأول بلا سعاية فإذا انضم آخره إلى أوله تغير حكم الصدر عن عتق إلى رق
عند أبي حنيفة رضي الله عنه لأن المستسعى كالمكاتب عنده وهو عبد وعندهما يتغير
عن براءة إلى شغل بدين السعاية فلذا يوقف أوله على آخره ولهذا قلنا أن
قول محمد رحمه الله في الجامع الصغير وينوي من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة
لا يوجب ترتيبا بدليل أنه ذكر في كتاب الصلاة من الأصل وينوي من عن يمينه من
الحفظة والرجال والنساء إذ لو كان مراده الترتيب لكان متناقضا بل المراد أنه
يجمعهم في نيته وكذلك قوله تعالى إن الصفا والمروة من شعائر الله ولا مقصود فيه الترتيب
لأن الترتيب إنما يكون في الفعل والسعي بين الصفا والمروة إنما ثبت بقوله أن يطوف
بهما غير أن السعي لا ينفك عن ترتيب والتقديم في الذكر يدل على زيادة العناية بالمقدم
فيطلب به قوة صالحة للترجيح فترجح به وصار الترتيب واجبا بفعله لا بالنص
وإنما قال عليه السلام ابدؤوا بما بدأ الله تعالى على وجه التقريب إلى الأفهام لا لبيان
أن الواو يوجب الترتيب فإن الذي يسبق إلى الأفهام في المخاطبات أن التقديم
يدل على قوة المقدم ألا يرى أن أصحابنا قالوا فيمن أوصى بقرب لا يسع لها الثلث
بدأ بما بدأ به الموصي إذا استوت في صفة اللزوم لأن البداية تدل على زيادة العناية
وعليه يحمل قول عمر رضي الله عنه ما أحب أن يكون المقدم في الفضيلة مقدما في الذكر
وكذا أفراد ذكر الله تعالى دخل في التعظيم ولذا أنكر عليه السلام قوله ومن عصاهما وقول

لا يوجب ترتيبا بل في السعي
[illegible]

في الإسلام

ودرهم ودينار

في الإسلام فأما قول الرجل لفلان علي مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد فليس يبنى
على هذا حكم العطف بل على أصل آخر يذكر في باب البيان لبيان أن واو العطف موجود
في هذه الفصول وقد اختلف الأمر فيها حتى صارت المائة دراهم في قوله مائة ودرهم
وما صارت المائة أثوابا أو كذا أو كذا في عبد فأورد لبيان أن الاختلاف ليس
ليس من قضية العطف بل لأصل آخر وهو أن العطف جعلها بيانا للأول في قوله مائة و
درهم ولم يصر بيانا في عبد لما نقرره في بابه إن شاء الله تعالى وقد تكون الواو للحال
لأن الحال يجامع ذا الحال لأنه صفة في الحقيقة فيكون مجامعا له فناسب معنى الواو
لأنه لمطلق الجمع فاشتركا في وصف الجمع لأن الواو لما كان لمطلق العطف احتمل
أن يكون بطريق الاجتماع لأنه نوعه كالرقبة يحتمل أن يقع على الهندي لأنه نوعها
مجاز أن يراد بالواو الحال المقتضية للجمع عند الدلالة ومنه قوله تعالى حتى إذا
جاؤوها وفتحت أي إذا جاؤوها وفتحت أي إذا جاؤوها جاؤوها وأبوابها مفتوحة
فعلى أبواب جهنم لا تفتح إلا عند دخول أهلها فيها وأما أبواب الجنة فتقدم
فتحها بدليل قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الأبواب فلذا جيء بالواو وكأنه
قال حتى إذا جاؤوها جاؤوها وقد فتحت أبوابها وهذا لأنه في بيان الإنعام لأهل الإسلام
واللائق بكرم الكريم أن تكون أبواب داره التي هي موطنه التعظيم والتبجيل مفتوحة
حال الوصول وأبواب داره التي هي موضع التعذيب والتنكيل غير مفتوحة اللهم
ارزقنا بكرمك توفيق عمل يوصلنا إلى دار الكرامة والرضوان وجنبنا عن عمل يدخلنا
منازل أهل الغواية والطغيان كقوله لعبده أد إلي ألفا وأنت حر حتى لا يعتق
إلا بالأداء لأن الواو للحال فيجعل الحرية حال الأداء فلا يسبق الأداء لأن الصفة
لا تسبق الموصوف ولو قيل للحربي انزل وأنت آمن لم يأمن حتى ينزل لأن الواو للحال
وقد تكون الواو لعطف الجملة لا كما زعم البعض أنه للنظم أو للابتداء فلا يجب به
المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة لأن
الشركة في الخبر كقوله في الخبر إنما كانت لافتقار المعطوف عليه فإذا كان تاما فقد

ويجب دليل الشركة ولهذا قلنا ان المعطوف يشارك المعطوف عليه فيما تم به المعطوف
عليه بعينه لان الاشتراك انما يثبت لضرورة افتقار الثاني والضرورة ترتفع في
اشتراكه فيما تم به الاول بعينه حتى اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وانت
طالق ان الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي الاستبداد به كانه اعاد
الشرط اذ لو لم يتعلق بعين ذلك الشرط وجعل كانه اعاد الشرط صار كانه قال وانت طالق
ان دخلت الدار فيقع تطليقتان عند ابي حنيفة رضي الله عنه اذا لم تكن موطوءة وان
يرتفع الخلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه لانه حينئذ يتعلق كل طلاق بالشرط بلا واسطة
فيقع ثلاث تطليقات في المسئلة المتقدمة وتطليقتان هنا بالاتفاق وحيث وقعت
عليها واحدة عنده في المثلث علم ان الثاني يتعلق بعين ذلك الشرط وانما يصار الى
الاستبداد لضرورة استحالة الاشتراك في الخبر كقوله جاءني زيد وعمرو حتى يختص الثاني
بمجيء على حدة لان الاشتراك في مجيء واحد لا يتصور لانه عرض لا ينتقل فلهذه
الضرورة افرد الثاني بمثل خبر الاول وقوله فلانة طالق وفلانة فانه يقع على
الثانية غير ما وقع على الاولى لان الاشتراك بينهما لا يتصور فاما عند عدم استحالة
الاشتراك في الخبر فالاول هو الاصل كقوله لفلان علي الف ولفلان فان
الالف الواحد بينهما نصفان لامكان الاشتراك فصار الثاني اي الاستبداد وافراد
المعطوف بخبر على حدة ضروريا والاول وهو مشاركة المعطوف المعطوف عليه فيما
تم به الاول بعينه اصليا ومن عطف الجملة قوله تعالى واولئك هم الفاسقون
في بيان حكم القاذف وقوله يمحو الله الباطل والراسخون في العلم عند من يقف
وهو قولنا ويتحقق اية القذف على وجه لم يبق لمنصف مقال ولا لمنازع جدال
ان شاء الله تعالى وقالوا في قوله انت طالق وانت مريضة او وانت تصلين او مصلية
انه لعطف الجملة حتى يقع الطلاق في الحال لا على احتمال الحال حتى اذا نوى بها واو الحال
تعلق الطلاق بالمرض والصلوة ويدين فيما بينه وبين الله تعالى لا في القضاء لانه
خلاف الظاهر وقالوا في قوله خذ هذا المال مضاربة واعمل به في البز انه لعطف

الجملة

الحال حتى لا يصير شرطا بل يصير مشورة ويبقى المضاربة عامة في وجوه التجارات
ولا يتقيد تصرفه في البز وكذا في قولها طلقني ولك الف لعطف الجملة عند ابي حنيفة
رضي الله عنه حتى اذا طلقها لم يجب له شيء وقالا ان الواو للحال بدلالة حال المعاوضة
اذ الخلع عقد معاوضة فيصير شرطا ولهذا يجب الالف له عليها اذا طلقها وكانها
قالت طلقني في حال يكون لك علي الف كما قلنا في قوله انزل وانت امن واد الي
الفا وانت حر ولان الحال لما كانت حال معاوضة استعير الواو للباء كما استعير في
باب القسم كقوله احمل هذا المتاع الى منزلي ولك درهم فانه يحمل على الباء اي بدرهم
وهذا بخلاف قوله واعمل به في البز فانه لا معنى للباء ههنا فانه لا يستقيم ان
يقول خذ هذا المال مضاربة باعمل به في البز ولا يمكن حمله على الحال كما حملناه على
الحال في مسئلة الخلاف لدلالة المعاوضة لانه لم يوجد لانه ليس موضع المعاوضة
لما عرف ان المضارب دلالة المعاوضة هنا امين اولا واذا عمل يكون وكيلا واذا ربح
يكون شريكا واذا خالف يكون ضمينا فلم يصح الواو للحال وكذا في قوله انت طالق
وانت مريضة لا معنى للباء هنا وليست الحال حال معاوضة فيحمل على عطف
الجملة وابو حنيفة رضي الله عنه يقول الواو للعطف حقيقة وانما يعدل عنها الى الحال
بدلالة المعاوضة كما في مسئلة الاجارة ولا يصلح المعاوضة هنا دلالة لانها في الطلاق
زايد فالطلاق في الغالب يكون بغير عوض ومتى دخله العوض كان يمينا في جانب
الزوج حتى لا يمكنه ان يرجع عنه قبل قبولها ولو كان العوض امرا اصليا فيه لما تغير
بالعوض فلا يجوز ترك الحقيقة بدلالة هي من الزوايد بخلاف الاجارة لانها معاوضة
اصلية لم تشرع الا بالبدل كسائر البيوع وانما جعل الواو للحال في قوله اد الي الفا
وانت حر لان صدر الكلام غير مفيد الا شرطا للتحرير لان قوله اد الي الفا لا يصلح ضريبة
لان الضريبة لم يجر بهذا القدر عرفا فانها لا تزيد في الشهر على اربعين او عشرين والاداء
الالف من غير عقد على الضريبة والاصطلاح عليها دليل دال وانما يقر على انه شرط للتحرير
وقوله انزل وانت امن لان فيه دليلا على انه للحال لان الامان انما يراد به اعلاء

للدين وبالنزول على ان ربما يومن فحصل هذا المقصود بالوقوف على محاسن الاسلام
ومشاهدة اعلام الدين وكان الظاهر منه الحال ليصير معلقا بالنزول الينا لما قوله
انت طالق وانت مريضه فصدر الكلام هنا مقيد بنفسه وقوله وانت مريضه
جملة تامة لا دلالة فيها على الحال لان ظاهر حاله يشهد بانه لا يطلقها في حال مرضها لان
مرضها سبب التعطف والترحم ولكنه يحتمل ذلك لما انه لا يستمتع بها وربما يطلقها
تضجرا وتوحشا منها فلا يعتبر الظاهر الا بتصديقه ولكنه يحتمل صحت نيته ديانة
والاصل في المضاربة الاطلاق والعموم في التصرف لان حصول الربح وذا انما
يصلح به فلا دلالة له في قوله خذ هذا المال مضاربة فلم يجعل الواو للحال بل للعطف
والمسودة وقول فخر الاسلام رحمه الله ولكن الف لست بصيغة للحال لان الحال فعل
او اسم فاعل واما قوله اد الي الفا وانت حر صيغته للحال عندي مشكل لان الحال
لا يختص بالفعل واسم الفاعل نعم قال بعض الناس الحال لا يكون باسماء الجوامد لكنه
غلط فقد حكى سيبويه هذا خاتم حديدا فنصبت الحديد على الحال وان لم يكن مشتقا
على ان كلامنا في الجملة التي تقع حالا ولم يشترط فيها احد ذلك فكيف يقال ذلك والحال
هي الجملة باسرها والفا على حر منها الا ان يقال انه في الاغلب كذلك في المفرد لكنه لا يجدي
نفعا لان الكلام في الجملة وقوله حر ليس باسم فاعل وان كان من اسم فاعل الا ان
لحوق حول التاويل ويقول معناه خالص فمن يصرفهما لا يعجز عن التاويل في ذلك الف والحق
ان يقول لما احتمل واحتمل فلا يجب المال بالشك لان الاصل في الذمم البراءة والحرية
غير ثابتة قبل الاداء فلا تثبت بالشك والامان لم يكن ثابتا قبل النزول فلا يثبت بالشك
ومبنى المضاربة على العموم والاطلاق فلا يتقيد بالشك والاصل في التصرف التحرير
فلا يتعلق الطلاق بالمرض او الصلاة بالشك والفاء للوصل والتعقيب فيتراخى
المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف وهذا لان وجوه العطف منقسمة
على حروفه فلا بد ان يكون الفاء مختصا بمعنى هو موضوع له حقيقة وذلك هو التعقيب
باجماع اهل اللغة ولهذا تستعمل الفاء في الجزاء لان الجزاء يكون عقيب الشرط بلا فصل

فاذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق بشرط ان يدخل الثانية بعد الاولى
بلا تراخ وقالوا في قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فدخلت
يقع على الترتيب فتبين بالاولى ولا يقع الثانية عندهم ويقال احدث كل ثوب
بعشرة فصاعدا اي كان الثمن كذلك فان زاد الثمن صاعدا مرتفعا وتستعمل في احكام
العلل كما يقال جاء الشتاء فتاهب لان الحكم يترتب على العلة فاذا قال لاخر بعت
منك هذا العبد بكذا فقال الاخر فهو حر انه قبول للبيع اي بجعل قابلا ثم معتقا
لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب والفاء للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب
الا بعد ثبوت القبول فيتضمن ذكر العتق بحرف الفاء بعد القبول فكانه قال قبلت
ثم قال فهو حر ولو قال هو حر او وهو حر لم يجز البيع وكان ردا للايجاب لا قبولا للبيع فلا
يعتق ولو قال لخياط انظر الى هذا الثوب ايكفيني قميصا فقال نعم فقال فاقطعه
فقطعه فاذا هو لا يكفيه قميصا ضمن الخياط لان الفاء للوصل والتعقيب فكانه
قال ان كفاني ان كان قميصا فاقطعه ولو قال فان كفاني قميصا فاقطعه فقطعه
فاذا هو لا يكفيه يضمن كذا هنا بخلاف ما لو قال اقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه قميصا
فانه لا يضمن ويقال اضربه فاوجعه اي بذلك الضرب واطعمه فاشبعه
اي بذلك الطعام وقال عليه السلام لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه
اي بذلك الشراء يدل ذلك على ان كونه معتقا حكم للشراء بواسطة الملك وهذا لان
الفاء للتعقيب والحكم يعقب العلة وقد دخل على العتق فيكون حكم الشراء ضرورة غير
انه يكون معتقا بواسطة الملك لان الشراء موجب للملك والاعتاق من بل له فلا يصلح
حكما للشراء لكن الشراء حكمه الملك والملك في القريب علة للعتق وكان العتق حكم
الشراء بواسطة الملك والحكم كما يضاف الى العلة يضاف الى علة العلة وقد
يدخل الفاء على العلل اذا كان مما يدوم وكان ينبغي ان لا يجوز دخوله عليها لان
الفاء للتعقيب فيقتضي تعقيب ما دخل عليه الفاء وتعقيب العلة عن الحكم
مستحيل لانها مؤثرة والحكم اثرها فكيف يتقدم الحكم على علته وكيف يتاخر المؤثر

عن اثره ولكن الشرط ان تكون العلة مما يدوم حتى يكون بعد الحكم فلا يلغو حرف
الفاء كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث وقد نجوت والغوث مما يدوم فكان قبل الحكم
وبعده ايضا وكقوله ادِّ الي الفا فانت حر اي اد الي الالف لانك حر فيعتق للحال
وان لم يؤد لان وصف الحرية ممتد فاشبه المتراخي وقوله انزل فانت آمن فانه كان آمنا
نزل او لم ينزل لان معنى كلامه انزل لانك آمن والامان ممتد وانما لم تضمر حرف الشرط
حتى يكون الفاء في قوله فانت حر فانت آمن حرف جزاء ويكون داخلا في محله
لان الكلام صحيح بدون الاضمار والاضمار ضروري فلا يصار اليه الا عند الضرورة
ويستعار لمعنى الواو في قوله له علي درهم فدرهم حتى يلزمه درهمان لانه لما تعذر
اعتبار حقيقته وهو الترتيب اذ لا ترتيب في الواجب فلا يقال هذا الدرهم اول وهذا
آخر كما في العقود المجتمعين وانما يقال هذا وجب اولا وهذا دخل اولا وذا آخرا فيجعل
مجازا عن الواو كانه قال درهم ودرهم وقال الشافعي رحمه الله يلزم درهم واحد
لان معنى الترتيب لغو فيتعذر اعتبار موجبه فيحمل على جملة مبتداء لتحقق الاول
ويضمر المبتدا اي فهو درهم كقوله الحطيئة شعر
يريد ان يعربه فيعجمه رفع يعجمه لانه استانفه ولم يعطفه على الاول واوله
والشعر لا تطيعه من يظلمه اذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه زلت به الى الحضيض قدمه
يريد ان يعربه فيعجمه الى آخره اي يريد ان يعرب شعره فيخرج معجما ولو نصب
لفسد المعنى الا ان هذا لا يصح لان الفاء للعطف ولا بد من اعتباره بحسب
الامكان والمعطوف غير المعطوف عليه فلا بد ان يكون الدرهم الثاني غير
الاول فيلزمه درهمان ضرورة العطف واستعير لمعنى الواو لتعذر الترتيب او
يصرف الترتيب الى الوجوب لا الى الواجب ليكون معنى الترتيب مرعيا فيقى
على حقيقته وثم للعطف على سبيل التراخي لتختص بمعنى هو موضوع له حقيقة
ثم قال ابو حنيفة رضي الله عنه هو بمنزلة ما لو سكت ثم استانف قولا بعد الاول رعاية
لكمال معنى التراخي اذ لو كان معنى التراخي في الوجود دون التكلم لكان معنى التراخي

فيه موجودا من وجه دون وجه وقلنا بثبوت التراخي فيهما ليكمل معنى التراخي وعندهما
التراخي في الحكم والوجود مع الوصل في التكلم رعاية لمعنى العطف فيه وهذا
لان الكلام متصل حقيقة فلا معنى لا نفصاله حتى اذا قال لغير الموطوءة انت
طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول ويلغو ما بعده كانه سكت
عن الاول ولو سكت على الاول حقيقة يلغو ما بعده كذا هنا ولو قدم الشرط فقال
ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق يعلق الاول ووقع الثاني ولغا
الثالث عنده وانما يقع بالثاني ولم يكن مقيدا لان قوله ثم طالق لا يفيد شيا ما لم يدرج
المبتدا مصححا لكلامه كانه قال ثم انت طالق وقد دل عليه ذكره قبله ولم يدرج الشرط
الاول لان الكلام صحيح بدونه ويعتبر الغاء الثالث لبطلان المحلية عنده وهذا
كما لو قال لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق فان الاول
يتعلق بالشرط والثاني ينزل في الحال والثالث يلغو كذا في شرح الطحاوي وقالا
يتعلقن جميعا وينزلن على الترتيب اي عندهما يتعلق الطلقات بالدخول في
المسئلتين اعني في تاخير الشرط وتقديمه وينزلن على الترتيب لان ثم للعطف على
التراخي فلاعتبار معنى العطف يتعلق الكل بالشرط ولاعتبار التراخي يقع مرتبا
عند وجود الشرط فاذا لم يكن مدخولا بها عند الشرط يقع واحدة في الفصلين واذا كانت
مدخولا بها يقع فيهما ولو كانت مدخولا بها عند التعليق واخر الشرط ينزل الاول
والثاني في الحال لوجود المحلية ويتعلق الثالث بالدخول واذا قدم الشرط يتعلق الاول
ووقع الثاني والثالث وهذا عند ابي حنيفة وعندهما يتعلق الكل فيهما ويطلق ثلثا
عند الدخول وثم يجيء بمعنى الواو مجازا للمجاورة التي بينهما اذ كل واحد منهما للجمع بين
المعطوف والمعطوف عليه قال الله تعالى ثم كان من الذين آمنوا اي وكان
من الذين آمنوا لانه لو بقي ثم على حقيقته لكان الايمان متراخيا عن العمل فلم يكن
لذلك العمل عبرة لان عمل الكافر غير معتد به اذ الايمان مقدم كل عبادة واصل كل
طاعة وقال واما نرينك بعض الذي نعدهم او نتوفينك فالينا مرجعهم

ثم الله شهيد على ما يفعلون اي والله لانه لا يمكن حقيقة لانها تؤدي الى ان يكون شهيدا بعد
ان لم يكن وهو ممتنع لانه ليس بمحل للحوادث وفي قول النبي عليه السلام من حلف على
يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير استعير بمعنى
الواو ليكون عملا بحقيقة الامر يدل عليه الرواية الاخرى وهو قوله عليه السلام
من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه
وثم هنا محمول على حقيقته لوجود التكفير بعد الحنث فكان العمل بحقيقة ثم وبـ
موجب الامر ممكنا بخلاف الرواية الاولى لانا لو عملنا بحقيقة ثم لا يمكن العمل بحقيقة
الامر وهو قوله فليكفر اذ التكفير قبل الحنث غير واجب اجماعا وان جاز عنده
فتعين المجاز في ثم دون الامر تحقيقا لما هو المقصود وهو الامر بالتكفير اذ الكلام
سيق له ولان الكفارة في الكتاب واجبة فيكون ذكر الرسول عليه السلام محمولا على
الوجوب ليخرج شرعه على وفق الكتاب لانه بعث للتبيين والواو لمطلق الجمع
لا للترتيب وعرف الترتيب بالرواية الاخرى ولان ثم ليس بمحمول على حقيقته اجماعا
اما عندنا فظاهر وكذا عنده لانه اذا كفر قبل الحنث ثم فعل المحلوف عليه عقيبه
من غير تراخ يجوز ولان التكفير بالصوم لا يجوز عنده قبل الحنث وهو ترك لاطلاق
التكفير فكان فيما ذهب اليه ترك العمل بالحقيقتين من غير ضرورة وفيما ذهبنا
اليه ترك العمل بحقيقة ثم للضرورة والعمل بحقيقة الامر الذي هو المقصود لسوق
الحديث واذا صح ان يستعار ثم بمعنى الواو فاولى ان يصح استعارة الفاء بمعنى
الواو كما بينا في قوله علي درهم فدرهم وهذا لان جواز الواو بالفاء اقرب منه بثم
لان الواو للجمع والفاء للوصل وثم للتراخي وبينه قطع فكان معنى الواو في الفاء
اتم وكان اقرب ثم لما صح استعارة ثم للواو مع بعده عن الواو فلان يصح استعارة
الفاء للواو مع قرب الفاء الى الواو اولى ولهذا قال بعض مشايخنا فيمن قال
لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق ان هذا على فطالق ثم
الاختلاف مثل ما اختلفوا في الواو حتى اذا دخلت الدار تطلق ثلثا عندهما كما في

الواو وعنده تطلق واحدة ولو قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق
قبل الدخول بها لم يقع الثلث بالدخول اتفاقا بل يقع واحدة عندهم فعلم ان جواز
الفاء بالواو اقرب من ثم لما ان الحقيقة اولى فلذلك اختير بلا تفاق
في هذا اي في العطف بالفاء يقع واحدة على قول الكل عند تقديم الشرط لان
حرف الفاء للتعقيب فكان تنصيصا على الترتيب وهو اختيار الفقيه ابي الليث
والاول اختيار الكرخي والطحاوي واذا قدم الجزاء بحرف الفاء فعلى هذا ايضا
اي اذا قال انت طالق فطالق ان دخلت الدار يكون بمنزلة الواو حتى اذا دخلت فطالق ثم
الدار طلقت ثلثا عند البعض كما في التعليق بالواو وقيل يقع واحدة وهو الاصح
لانه نص على الترتيب نص على هذا الاختلاف الاسبيجابي في مبسوطه وبل لاثبات
ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك تقول جاءني زيد بل عمرو واي بل عمرو مطلب بل
فانما يفهم منه الاخبار بمجيء عمرو خاصة فطلق ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت
طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول فيقعان بخلاف قوله علي الف درهم
بل الفان فانه يلزمه الفان وقال زفر يلزمه ثلثة الاف لانه اقر بالالفين ورجع
عن الالف لكن الاقرار صحيح والرجوع باطل لتعلق حق المقر له به فلزماه كما في
في الطلاق ولنا ان بل للتدارك وذا في الاعداد بان ينفي افراد الاول ويراد بالثاني
كماله بالاول وكانه قال بل مع ذلك الالف الف اخر فهما الفان علي وهذا في الاخبار
ممكن لانه يحتمل تدارك الغلط فان الرجل يقول حججت حجة بل حجتين ويقول سني
ستون بل سبعون بزيادة عشر على الستين واما الانشاء فلا يحتمل تدارك اي بل سبعون
الغلط لانه اخراج العدم الى الوجود ولا تصور فيه الغلط لانه بعد ما ثبت
لا يمكن نفيه فاما الخبر فيحتمل الصدق والكذب فيمكن تداركه بالصدق ونفي
الكذب فلو جعلنا موقعا ثنتين راجعا عن الاول ورجوعه لا يصح فتطلق
ثلثا حتى لو قال كنت طلقتك امس واحدة بل ثنتين او لا بل ثنتين تقع
ثنتان لان الغلط في الاخبار ممكن ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته ولم يدخل بها

انت طالق واحدة لا بل ثنتين او بل ثنتين تطلق واحدة لانه قصد اثبات الثاني مقام
الاول وهو باطل لان المحل لم يبق بعدها بانت بالاولى فكيف يصح ايقاع الثنتين
عليها ولهذا لو قال لامرأته ولم يدخل بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
لا بل ثنتين او بل ثنتين فانها تطلق ثلثا اذا دخلت اتفاقا لبقاء المحل لتعلق الاول
بالشرط وبل لابطال الاول واقامة الثاني مقامه فكان قصده تعليق الثنتين بالشرط
ابتدا بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول لانه يمين
فلا يصح الرجوع عنه وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل الثاني بالشرط بلا واسطة
فيثبت ما في وسعه وكانه اعاد الشرط فقال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار
فصار كانه حلف بيمينين فعند وجود الشرط تقع الثلاث جملة لتعلق الكل بالشرط
بلا واسطة وهذا بخلاف ما قاله ابو حنيفة رضي الله عنه في العطف بالواو بان قال
لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وثنتين فانها اذا دخلت تقع
واحدة لان الواو للعطف على سبيل التقرير للاول فكان مقررا للاول ومعلقا للثانية
بالشرط بواسطة الاول فجاء الترتيب عند التعليق ضرورة فعند وجود الشرط لابد
ان يكون الوقوع مرتبا ولما بانت بالاولى بطلت المحلية فلا تقع الثانية ضرورة
ويتصل بهذا ان العطف متى يعارض له شبهان اعتبر اقواهما لغة فان استويا
اعتبر اقربهما والمراد بالشبه المعطوف عليه بيانه فيما قال محمد رحمه الله
في الجامع في رجل له امرأتان فقال لاحدهما انت طالق ان دخلت الدار لا بل هذه
لامرأة اخرى انه جعل عطفا على الجزاء دون الشرط اي لا بل هذه طالق ان دخلت
انت حتى اذا دخلت الاولى الدار طلقتا ولو دخلت الاخرى لم تطلق واحدة
منهما وان جعل عطفا على الشرط صار عطفا على ان دخلت ويكون معناه
لا بل ان دخلت هذه الدار فانت طالق لانا اذا عطفناه على الشرط كان
عطفا على الضمير المرفوع المتصل من غير ان يوكد بالضمير المرفوع المنفصل
وهذا ليس بمستحسن قال الله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وقال اذهب

انت واخوك وذلك لان الفاعل كالجزء من الفعل الا ترى انهم منعوا من اربعة متحركات
في كلمة واحدة ثم جوزوا ذلك في ضربك ومنعوه في ضربت حتى سكنوا لام الكلمة
ولان ثبوت النون في يفعلان ويفعلون علامة رفع الفعل حتى يسقط بالجازم
والناصب فلولا ان ضمير الفاعل الذي هو الالف في يفعلان والواو في يفعلون
نزل منزلة الجزء من الفعل لما جاز وقوع النون بعدهما لان محل الاعراب
اخر الكلمة واذا كان ضميرا لا يقوم بنفسه تاكد اشبه بالعدم وهذا لان الفاعل
المطلق متى كان كالجزء من الفعل كان شبيها بالعدم لان الاسم لا يكون جزء الفعل فمتى
كان الفاعل ضميرا متصلا لا يقوم بنفسه تاكد شبهه بالعدم والعطف على المعدوم باطل
فالعطف على ما يشبه العدم غير مستحسن بخلاف ضمير المفعول لانه ليس كالجزء منه
لما بينا واما قوله تعالى وقال الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا فانما
حسن ذلك وان لم يوكد بالضمير المنفصل لاعادة حرف النفي تقول ما فعلت ولا فلان
فيحسن بخلاف ما لو قلت ما فعلت وفلان واذا عطفناه على الجزاء كان عطفا على
انت وهو ضمير مرفوع منفصل وذلك حسن فلذا قدمناه فان نوى الشرط صدق
فيما عليه لا فيما له حتى تطلق الاولى بدخول الثانية وان دخلت الاولى طلقت الاخيرة
ايضا لان ذلك ثابت بظاهر العطف فلا يصدق في ابطاله وانما صدقناه فيما هو
عليه م تغليظ دون التخفيف واما اذا استويا في الحسن اعتبر اقربهما كقوله ان لفلان
علي م علي الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا ان الدينار معطوف على المستثنى لا المستثنى
منه حتى يلزمه الف درهم ناقصا بعشرة دراهم وقيمة دينار لان عطفه على كل
واحد منهما حسن لان المستثنى وهو عشرة دراهم اقرب اليه فترجح بالقرب
على ان الاصل في الذمم البراءة وذا فيما ذكرنا لان الواجب يقل على هذا التقدير و
يكثر في عكسه ولكن للاستدراك بعد النفي تقول ما رايت زيدا لكن عمرا فصار
الثابت به اثبات ما بعده واما نفي ما قبله فثابت بدليله وهو حرف النفي بخلاف
بل فانه للاضراب عن الاول منفيا او موجبا تقول جاءني زيد بل عمرو وما جاءني بكر

بالخالد وهذا اذا عطف به مفرد على مثله واما في عطف الجملتين فهو كبل في مجيئه بعد
النفي والايجاب تقول ما جاني زيد لكن عمرو لم يجي ولكن الشرط ان تكون الجملة الثانية
مخالفة للاولى في المعنى كما اراك من النظير فهما مختلفان اذ الثانية منفية والاول
مثبتة كذا قرره صاحب المقصد والمفصل غير ان العطف به انما يصح عند
اتساق الكلام اي عند انتظامه بان لم يكن في كلامه تناقض اي اذا لم يكن في اخره
اثبات ما نفاه باوله فاذا اتسق الكلام تعلق النفي في الاول بالاثبات الذي
ذكر في اخره والا فهو مستانف اي وان لم يكن الكلام متسقا لا يصح العطف ويكون
لكن للاستئناف لا تعلق له بالاول كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة
درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين او قال ولكن اجيزه
ان زدتني خمسين ان هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدا لانه نفي فعل واثباته
بعينه فلم يكن الكلام متسقا وهذا لان نفي الاجازه واثباتها لا يتحقق فيه معنى العطف
فيرتد العقد بقوله لا اجيزه ويكون قوله ولكن اجيزه ابتداء بعد الانفساخ والمهر
في النكاح من الزوايد حتى يصح مع فساده وبعد فلا يغير العقد بتغييره ولو قال
لفلان علي الف درهم قرض فقال المقر له لا ولكنه غصب يلزمه المال لان
الكلام متسق لا يتبين بآخره انه نفي السبب لا اصل المال وانه قد صدقه في الاقرار
باصل المال والاسباب مطلوبة للاحكام فاذا لم يثبت التفاوت فيها تم تصديقه
له فيما اقر به فيلزمه المال ولو قال رجل هذا العبد الذي في يدي لفلان فقال المقر له
ما كان لي قط ولكنه لفلان فان وصل كلامه فهو للمقر له الثاني وان فصل فهو
للمقر لان قوله ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه فيه لكنه يحتمل ان يكون نفيا عن
نفسه اصلا لا الى احد فيكون ردا للاقرار فيرجع الى الاول اي المقر ويحتمل ان يكون
نفيا الى غير الاول فاذا وصله بقوله ولكنه لفلان كان بيانا انه نفي ملكه
عن نفسه الى الثاني واذا فصل وقطع كلامه كان نفيا لملكه اصلا لا الى احد
فصار ردا للاقرار وتكذيبا للمقر وقالوا في المقضي له بعبد بالبينة اذا قال

ماكان

ما كان لي قط ولكنه لفلان فقال المقر له قد كان له فباعه مني او وهب لي بعد القضاء
فان العبد للمقر له لانه نفاه عن نفسه الى الثاني حيث وصل به البيان فيكون للثاني
وذلك يحتمل الاشارة بسبب كان بعد القضاء فيحمل على ذلك في حق المقر له الا ان تضمن
قيمته للمقضي عليه لان ظاهر كلامه وهو قوله ما كان لي قط تكذيب لشهوده واقرار
بالقضاء باطل وهذا حجة عليه فقبلنا قوله فيما يرجع الى تكذيب شهوده وضمناه قيمته
ولكنه بقوله ما كان لي قط صار شاهدا على المقر له لان هذا القول يتضمن اقراره وهو
قوله ولكنه لفلان فلم يقبل قوله فيما يرجع الى بطلان الاقرار لانه حق عليه فلهذا
يكون العبد للمقر له ولما كان قوله ما كان لي قط في حق المقضي عليه صحيحا وجب
عليه رد العبد اليه وقد تعذر رده باستهلاكه باقراره فيجب رد قيمته فان قلت
هذا انما يصح اذا قدم الاقرار ثم قال لم يكن لي قط فيقبل في حق البعض دون البعض
اما اذا قال ما كان لي قط ولكنه لفلان فقد اكذب شهوده اولا فكيف يصح اقراره
بعد اكذاب الشهود اذ الاقرار في ملك الغير لا يصح قلت الكلام يتصل بجملة واحدة
فلا يفصل البعض عن البعض في حق الحكم لان الكلام يتم باخره ويتوقف عليه اذا كان
في اخره ما يغير اوله فصار المقدم والمتاخر سواء فلذا لم يعمل نفيه الملك اولا
في بطلان الاقرار واو لاحد المذكورين باعتبار اصل الوضع سواء دخل بين اسمين
او فعلين تقول جاني زيد او عمرو اي احدهما وقيل انه او في الخبر للشك وفي الامر
للتخيير نحو اضرب زيدا او عمرا فليس له ضربهما وللاباحة نحو جالس الحسن او
ابن سيرين فله مجالستهما واليه مال القاضي ابو زيد والصحيح ما ذكرنا اولا لان
الشك ليس بامر مقصود حتى يوضع له كلمة وهذا لان الكلام وضع للافهام وليس
في التشكيك ذلك فلم يحصل مقصود الكلام لو قلنا بان او وضع للشك فان
قلت الكلام وضع لابراز ما في الضمير وجاز ان يكون في ضميره معنى الشك فيحتاج
الى ان يعبر عنه فوضع له كلمة او قلت لفظ الشك وضع بازاء معناه فلم يحتج

الى غيره ولانه لما تردد بين ان يكون موضوعًا لما ذكرنا وهو مقصود وبين الشك وهو
غير مقصود كان الاول اولى لكنه اذا استعمل فى الخبر تناول احدهما غير عين
فافضى الى الشك باعتبار محل الكلام لا باعتبار انه وضع للشك وهذا لان الخبر وضع
للدلالة على امر كان او يكون غير مضاف كينونته الى الخبر فلما ترددت الدلالة بين
ان يكون الجائى زيدا او عمرا وقع للسامع الشك من تردد هذا الخبر لا ان الكلمة وضعت
للشك لانه لو كان للشك لافاد الشك اينما استعمل وليس كذلك فانه لو استعمل فى الابتداء و
الانشاء لا يفيد شكا بل يفيد التخيير فان قلت انه وضع للشك فى الخبر وانما استعمل
فى الخبر افاد الشك قلت كان موضوعًا لاحد المذكورين لافاد هذا المعنى فى كل موضع
استعمل سواء كان خبرا او غيره ولا يتخلف وكان احق بالوضع فانه لو قال جاءنى زيد او
عمرو يفيد مجئ احدهما وهو موجبه والشك للسامع انما حصل بامر خارج لا بكلمة او ولو
استعمل فى الابتداء او الانشاء تناول احدهما من غير شك بقوله ائت زيدا او عمرا فيكون
للتخيير لان الابتداء او الانشاء لا يحتمل الشك لانه عبارة عن تساوى الدليلين بلا مرجح
لاحدهما فيكون الخبر محله اذ الخبر دليل وليس الانشاء لان الدليل مظهر امر قد كان
والانشاء اثبات امر لم يكن فلا يكون محلا للشك وقوله هذا حر او هذا يكفى له احتمالا لما بينا
انه احد المذكورين وهذا الكلام انشاء يحتمل الخبر لانه خبر فى وضعه الاصلى حتى
لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر لا يعتق العبد كذا ذكر فى الزيادات لانه امكن
حمله على الاخبار لكنه فى الشرع صار انشاء بمنزلة على سائر الجوارح من البطش والمشى
فاوجب التخيير على احتمال الابتداءات لكون عملا بها التخيير بين ان يوقع على هذا
او على هذا باعتبار الانشاء والبيان باعتبار الخبر وجعل البيان انشاء من وجه
اى التعيين فى احدهما جعل انشاء من وجه حتى شرط قيام المحل حالة البيان
فانه لو مات احد العبدين لا يملك تعيين الميت للعتق لان قيام المحل شرط للانشاء
العتق ولو كان اظهارا من كل وجه لا يشترط قيامه واظهارا من من وجه

حتى

حتى يجبر على البيان لو كان خبرين ولو كان انشاء مطلقا لما كان يجبر لان المرء لا يجبر على انشاء
العتق ويقال انه اظهار فى حكم يختص بالموقع فى حكم يختص بالمحل لانه نازل
فى حق الموقع غير نازل فى حق المحل لانه ابهام فى جانب الموقع وانما الابهام فى
جانب المحل حتى لو كان له اربع نسوة ولم يدخل بهن فقال احداكن طالق ثم تزوج خامسة
ثم بين الطلاق فى احداهن جاز له نكاح الخامسة لان حرمة الجمع بين الخمس
يرجع الى الزوج ولان محله لا يسع الخمس والايجاب المبهم واقع فى حقه فلم يكن جامعا
بين الخمس ولو دخل بهن لا يجوز نكاح الخامسة فاعتبر البيان انشاء لان العدة
يرجع الى المحل والايجاب المبهم غير واقع فى حقه وكان جامعا بين الخمس والمسئلة
فى الزيادات واذا دخلت فى الوكالة تصح اى لو قال وكلت فلانا او فلانا بيع هذا
العبد صح التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت احدهما بيعه وايهما باع صح ولا يشترط
اجتماعهما ولا يصح التوكيل قياسا لجهالة المامور وكذا لو قال لواحد بع هذا العبد او
هذا صح وله ان يبيع ايهما شاء كما لو قال بع احدهما لان او فى موضع الابتداء للتخيير
والتوكيل انشاء والتخيير لا يمنع الامتثال لانه بايهما اتى يكون ممتثلا كما فى التكفير باحد
الاشياء الثلاثة بخلاف البيع والاجارة الا ان يكون من له الخيار معلوما فى
الثنين او الثلاثة فيصح استحسانا اى اذا دخل او فى المبيع او فى الثمن فسد البيع للجهالة
لان او للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فان كان من له الخيار معلوما صح
فى الاثنين او الثلاثة استحسانا ولم يجز فى الزيادة لانه اذا لم يكن من له الخيار معلوما
اوجب جهالة ومنازعة وشرعية المبايعات لقطع المنازعات فمتى افضت الى
المنازعة يعود الى موضوعها بالنقض واذا كان من له الخيار معلوما لم يوجب
منازعة لكن يوجب خطرا لانه يحتمل ان يختار هذا فيكون هو المبيع ويحتمل ان
يختار ذلك فيكون المبيع ذلك والاثباتات المحضة لا تحتمل التعليق بالخطر لانه
يشبه القمار وكان القياس ان لا يجوز كما فى الاثواب الاربعة الا انا جوزناه فى

على البيع م

الثلث استحسانا للحاجه دفعا للغبن كما في خيار الشرط لانه كما يحتاج الى التامل والتروي
في عين واحده من الاعيان ان هذا العين يوافقه ام لا اذا اعين ان الحاجه تندفع
بالثلاث لاشتماله على الجيد والوسط والردي فبقي ما وراءه على قضيه القياس
وللاجارة بيع المنفعه وكانت كبيع العين في هذه الاحكام وفي المهر لذلك
عندهما ان صح التخيير اي اذا دخل او في المهر اوجب التخيير عندهما اذا كان
مقيدا بان يقول للمراه تزوجتك على الف حاله او على الفين الى سنة او تزوجتك
على الف درهم او مايه دينار حتى كان للزوج ان يعطي اي المهرين شا وفي النقدين
يجب الاقل اي اذا لم يكن التخيير مفيدا لا يثبت الخيار بل يجب الاقل الا ان يعطي
الزياده بان يقول تزوجتك على الف درهم او الفين لانه لا فايده في التخيير بين
القليل والكثير في جنس واحد فيثبت الاقل للتيقن به وهذا لانه لما لم يتوقف
صحة النكاح على التسميه كان وجوب المال عند التسميه في معنى الاسدا بمنزله
الاقرار بالمال او الوصيه لو بدل الخلع او العتق وفي هذه الصور يجب الاقل
كذا هنا فصار من يستفاد من جهته اولى بالبيان لانه الموجب لهذا المال وهو المجمل
حيث ذكر بكلمة او وكان اولى ببيانه وعنده يجب مهر المثل اي عند ابي حنيفه
رضي الله يصار الى تحكيم مهر المثل لان الموجب الاصلي في النكاح مهر المثل والعدول
عنه الى المسمى اذا كان معلوما قطعا يوجب المصير الى الموجب الاصلي بخلاف
الخلع والعتق والصلح عن دم العمد لانه ليس بهذه العقود موجب اصلي
لجوازها بلا بدل ولذا اوجبنا الفدر المتيقن وبطل الزايد عليه لكونه مشكوكا فيه
فاما النكاح فلا ينعقد الا بمهر لما قررنا في اول الكتاب وفي الكفاره يجب احد
الاشيا عندنا خلافا للبعض اختلف العلماء في الواجب في كفارة اليمين
قال عامه الفقها واكثر المتكلمين الواجب واحد منها غير عين والمامور
مخير في تعيين واحد منها وتعين ذلك باختياره فعلا او قولا ثم اختلفوا في
كيفيه

كيفيته فقال بعضهم انه واجب عند الله تعالى عينا وان كان مجهولا وان كان مجهولا
في حق العباد والله تعالى عالم بان من عليه يختار ما هو الواجب عنده وقال بعضهم
انه في الحال غير واجب عند الله تعالى وانما صار واجبا عند اختيار العبد فعلا كان
الواجب عليه معلق عليه بشرط الاختيار وقالت المعتزله الكل واجب على
طريق البدل على معنى انه لا يجب تحصيل الكل ولا يجوز تعطيل الكل واذا اتى
بواحد من الجمله يجوز له ترك الباقي احتجوا بان الواجب لا يخلو اما ان كان واحدا
منها عينا وهو منتف اجماعا او واحدا غير عين وغير المعين مجهول ممتنع الوقوع
فلا يصلح التكليف به او الكل على سبيل الجمع وهو خلاف ظاهر الكتاب والاجماع
او الكل على سبيل البدل وهو المرام ولنا ظاهر الايه فان او لاحد الشيين
او الاشيا والقول بوجوب الكل او بوجوب المعين خلاف مقتضاه فتعين ما قلنا
وما ذكروه منقوض بايجاب تحرير رقبه فان الواجب واحد من الرقاب لا بعينه
وهذا لان جهالة الواجب لا تمنع من تحصيل مقصوده لامكان طريق الوصول اليه باختياره
فعلا واحدا عينا الا يرى انه اذا ابتاع قفيزا من صبره فالمبيع قفيز لا بعينه ويتعين
باختيار المشتري فقد صار ما ليس معينا في نفسه معينا وكذا اذا اعتق عبدا من
عبيده فالحاصل ان الواجب احد الاشيا الثلاثه مع اباحة التكفير بكل نوع
منها على الانفراد حتى لو فعل الكل جاز ولكن الواجب صار موديا باحد الانواع
بخلاف كلمة او في اية قطع الطريق فانه لو فعل الكل في جنايه معينه لا يجوز وكذا في
كفارة الحلق ففديه من صيام او صدقه او نسك وفي جزاء الصيد فجزا مثل ما قتل
من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفاره طعام مساكين او عدل
ذلك صياما الواجب واحد منها ويتعين باختياره فعلا لا قولا وفي قوله تعالى
ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض التخيير
عند مالك والحسن وابرهيم النخعي فاوجبوا التخيير في كل نوع من انواع قطع
الطريق متشبثين بظاهر او فانه للتخيير في الاصل فيقول في اول الايه على ان

باختياره

المذكور جزا المحاربة لان الله تعالى قال انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله اي يحاربون
اولياء الله على حذف المضاف فان اهل المحاربة الله ولان المسافر في الفيافي
في امان الله وحفظه متوكلا عليه فالمتعرض له كانه يحارب الله والمحاربة
معلومة بانواعها عادة تخويف او اخذ المال او قتل او قتل واخذ مال وهذه الانواع
متفاوتة في حقيقة الجناية والمذكور اجزية متفاوتة في صفة التشديد والتغليظ
موقع الاستغناء سلك المتقدمة عن بيان تقسيم الاجزية على انواع الجناية نصا وقد عرف
ان الجملة اذا قوبلت بجملة يقسم البعض على البعض ولهذا كان انواع الجزاء مقابلة بانواع
الجناية على حسب احوال الجناية وتفاوت الاجزية يستحيل ان تعاقب باخف الانواع
عند غلظ الجناية وباغلظها عند خفتها فالاحوال اربعة والاجزية كذلك كيف
وقد نزلت في قوم هلال بن عويمر وهو ابو بردة الاسلمي وكان بينه وبين رسول الله عليه السلام
عهد وقد مر به قوم يريدون رسول الله عليه السلام فقطعوا عليهم وقتل في العرب
فاوحى الله ان من جمع بين القتل واخذ المال قتل وصلب ومن افرد القتل قتل ومن
من افرد اخذ المال قطعت يده لاخذ المال ورجله لاخافة السبيل ومن افرد الاخافة
نفي من الارض وقيل هذا حكم كل قاطع طريق كافرا كان او مسلما ومعنى الاية ان يقتلوا من
غير صلب ان افردوا القتل او يصلبوا مع القتل ان جمعوا بين القتل والاخذ ويصلب
حيا ويطعن حتى يموت في ظاهر الرواية وعن الكرخي والطحاوي يقتل ثم يصلب
تفاديا عن المثلة او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف وان اخذوا المال او ينفوا من
الارض اذا لم يزيدوا على الاخافة كذا في الكشاف وغيره ولم يوجد اختلاف
الجناية في جزاء قتل الصيد وكفارة الحلق واليمين لان قتل الصيد واحد وكذا
الحلق وكذا اليمين مع الحنث فيثبت كلمة او على وضعها موجبة للتخيير
اما في قطع الطريق فاوجبت التفصيل والتقسيم في انواع الجزاء على حسب
احوال الجناية ولهذا قال ابو حنيفة رضي الله عنه اذا اخذ المال وقتل فللامام
الخيار ان شاء قطع يده ورجله ثم قتله او صلبه وان شاء قتله من غير قطع

وان شاء

لان شا قطع يده ورجله ثم قتله او صلبه وان شاء قتله من غير قطع وان شاء صلبه لان
الجناية متحدة صورة لكونها اخذا وقتلا متعددة معنى لان الكل قطع الطريق فيميل
الى ايهما شاء وقيل او عندنا بمعنى بل كقوله تعالى او اشد قسوة قيل معناه بل اشد
قسوة وقوله سعر بدت مثل قرن الشمس في رونق الضحى وصورتها او انت في
العين املح ط اي بل يصلبوا اذا ارتفعت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع
ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا الطريق وقالا اذا قال
لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق
وهذا لان احدهما يقع على كل واحد منهما على سبيل البدل واحد المعينين ليس بمحل
للعتق لان الدابة ليست بمحل للعتق لانها ليست بمحل للرق لانه عجز حكمي شرع جزاء على
الكفر والدابة لا تتصف بالكفر فلا تتصف بالرق ولا تتصف بالعتق فلا يكون غير
المعين منهما محلا للعتق فلا يكون محلا للايجاب فيلغو كلامه كما لو قال احدهما حر
وعنده هو كذلك لكن على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين في مسئلة العبدين والعمل
بالمحتمل اولى من الاهدار فجعل ما وضع لحقيقته مجازا عما يحتمله وان استحالت حقيقته
وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم اي ابو حنيفة رضي الله عنه يقول نعم الايجاب
تناول احدهما غير عين ولكن على احتمال التعيين حتى لو كانا عبدين تناول احدهما
على احتمال التعيين ثانيه او بعدم المزاحمة لموت احدهما وعند التعيين يتعين
هذا المعين مرادا من الاصل لا ان يقع على صاحبه ثم ينقل عنه اليه فعلم انه يقع
العتق المبهم على المتعين فيجعل العبد المعين مرادا من الاصل في مسئلتنا مجازا ويصح
الايجاب هنا باعتبار هذا المجاز حتى لا يبطل الكلام فيجعل المجاز خلفا عن الحقيقة
في التكلم وان استحال حقيقته لان الكلام في نفسه صحيح وله مجاز متعين
بطريقه وهو ذكر الكل وارادة البعض ويعتبر هو كما فعل في الاكبر سنا منه وهما جعلا
المجاز خلفا عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب المبهم هنا للحكم الاصلي فبطل كما
في الاكبر سنا منه ولهذا قلنا لو قال هذا حر وهذا وهذا فانه يعتق الثالث ويخير في

للاولين لان صدر الكلام متناول احدهما عملا بكلمة أو والواو توجب الشركة فيما سيق
له الكلام والكلام سيق لاثبات حرية احدهما لا لاثبات رقية احدهما لان ذلك ثابت
قبل كلامه بالعدم الاصلي فيصير عطفا على المعتق من الاولين كقوله احدكما حر وهذا
وقال الفراء يخير ان شاء اوقع العتق على الاول وان شاء على الثاني والثالث
فيجعل كانه قال هذا حر او هذان قلنا العطف للاشتراك في الخبر لا لاثبات خبره
وخبر الاول لا يصلح خبرا له حتى لان الخبر المذكور في كلامه حر وهو لا يصلح خبرا
لهذان بل خبره حران وتستعار للعموم فتصير بمعنى واو العطف لا عينه وذلك
اذا كان في موضع النفي او موضع الاباحة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى
اذا كلم احدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث الا مرة ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او
فلانا او هولاء فله ان يكلمهما اعلم ان كلمة أو تستعار للعموم بدلالة تقترن به فتصير
شبيها بواو العطف من حيث انهما منفيان وليس بعين الواو من حيث ان كل واحد
منهما منفي ولو كان كذلك لم يكن كل واحد منهما منفيا على الانفراد بل على الاجتماع كما لو و
فمن الدليل على ذلك اذا استعمل في النفي قال الله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا
معناه ولا كفورا فايهما اطاع يكون مرتكبا للمنهي ولو قال وكفورا معناه ولا كفورا لا
لا يكون مرتكبا للمنهي بطاعة احدهما ما لم يطعهما وقيل الآثم عتبة والكفور الوليد
لان عتبة كان ركابا للمآثم وكان الوليد غاليا في الكفر ولو قال والله لا اكلم فلانا
او فلانا يحنث اذا كلم احدهما بخلاف ما لو قال فلانا وفلانا فانه لا يحنث ما لم يكلمهما
لان الواو للعطف على سبيل الشركة والجمع دون الانفراد بخلاف أو ولو كلمهما لم يحنث
الا مرة لان النهي واحد ولا يحنث الا مرة ولا خيار له في ذلك اي في تعيين احدهما
لان الكل صار منفيا ولو بقي أو على حقيقته لوجب التخيير لانه يكون احدهما منفيا
فيكون له ولاية تعيين احدهما كما لو كان في الاثبات بان قال هذا حر او هذا ولو قال
لا اقرب فلانة او فلانة يصير موليا منهما حتى لو مضت بانتا جميعا ولو بقي على
حقيقته لبانت احداهما لانه يكون موليا عن احداهما وانما كان النفي دليلا على العموم

لان أو

لان أو لما تناول احد المذكورين كان كالنكرة وهي في النفي تعم الا انه اوجب عموم الافراد
لان اصله ان يتناول احدهما ومن الدليل ايضا استعماله في موضع الاباحة فيصير عاما
لان الاباحة دليل العموم لانها اطلاق ورفع القيد وعند ارتفاعه يثبت الاباحة
بطريق العموم الا ترى انه لو اذن لعبده في نوع يصير ماذونا في الانواع لان الاذن
رفع قال الله تعالى ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن الاية والمراد به العموم لانه
موضع الاباحة ويقال جالس الفقهاء او المحدثين اي احدهما او كليهما ان شئت و القيد
فرق ما بين التخيير والاباحة ان له الجمع بينهما في الاباحة وليس له ذلك في التخيير وانما
يعرف الاباحة من التخيير بحال يدل على ذلك وعلى هذا قلنا اذا قال لا اكلم احدا الا
فلانا او فلانا له ان يكلمهما من حيث انه موضع الاباحة لان الاستثناء من
الحظر اباحة فصار عاما بهذه الدلالة ولو قال لا اقربكن الا فلانة او فلانة لا يكون
موليا منهما حتى لا يحنث لو قربهما ولا يقع الفرقة بينه وبينهما بمضي المدة قبل القربان
وقالوا فيمن قال تبرأ فلان من كل حق لي قبله الا دراهم او دنانير له ان يدعي المالين
لانه استثنى من الحظر لانه بهذا الابراء حجر على نفسه الدعوى والخصومة فيكون
الاستثناء منه استثناء من الحظر بمعنى فيكون اباحة فيكون عاما وقال محمد رحمه الله
بكل قليل او كثير على معنى الاباحة اي بكل شيء منه قليلا كان او كثيرا وكذلك داخل
فيها او خارج اي داخلا كان او خارجا يدخل الكل لانه موضع الاباحة لان قبل
البيع يحرم التصرف فيه ويحله ويجوز الواو فيهما وقال بعضهم لا يجوز بل ينبغي
ان يكون بالواو لانه لو ذكر أو يكون الثابت احدهما اما القليل او الكثير واما الخارج
او الداخل ولكنا نقول هو موضع الاباحة فصار أو بمعنى الواو وكذلك أو
اذا دخل في الفعل افضى الى الشك نحو قولك فعلت كذا او كذا وان دخل في الابتداء
اوجب التخيير كقوله والله لادخلن هذه الدار اليوم او لادخلن هذه فاي
الدارين دخل بر في يمينه لان أو ذكر في موضع الاثبات فيقتضي التخيير في شرط
البر وان لم يدخل واحدا منهما في اليوم حنث لفوات شرط البر وهو دخول احداهما

ولو قال والله لا ادخل هذه الدار فاي الدارين دخل حنث في يمينه لانه ذكره في موضع النفي
فكان بمعنى ولا ولو عطف بالواو واعاد حرف النفي لكان الجواب ما قلنا هنا وقول فخر الاسلام
رحمه الله ان له الخيار بعد هذه المسئله مشكل لو صرفناه الى المسئلتين لان الخيار ثابت
في المسئلة الاولى بان يعين ايهما دخل احديهما فعلا لا قولا على ما قررنا لا في المسئله الثانيه
لانه في موضع النفي وقد ذكرنا قبل هذا بعشرين سطرا انه لا خيار له في ذلك وصرفه
الى المسئله الاولى يحسب على ما نعم البعض بنبوعنه اللفظ وتستعار لمعنى حتى
او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام ويحتمل ضرب الغايه كقوله تعالى ليس
لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي حتى يتوب عليهم او الا ان قال الفراء ان او هنا
بمعنى حتى وقال ابن عيسى بمعنى الا ان لانه لا يحسن ان يعطف على شيء وعلى ليس
لانه يصير عطف الفعل على الاسم او المضارع على الماضي فسقطت حقيقته واستعير
لما يحتمله وهو الغايه لان او لما كان لاحد المذكورين كان احتمال كل واحد منهما منافيا
بعين صاحبه فشابه الغايه من هذا الوجه فاستعير للغايه والكلام يحتمله لان نفي الامر
يحتمل الامتداد ويحتمل ويتوب عليهم في معنى الغايه كقولك لا افارقك او تقضيني حقي
اي حتى تقضيني او الا ان تقضيني حقي بمعنى الا انه على هذا ليس لك من امرهم شيء الا ان
يتوب الله عليهم فتفرح بحالهم او يعذبهم فتشتفي منهم وقيل بل ان يقول العدول عن
الحقيقه عند تعذر الحمل عليها ولم يتعذر لانك تقدر ان تعطف قوله او يتوب
عليهم على ما قبله اي يكبتهم ويجعل قوله ليس لك من الامر شيء اعتراضا والمعنى
ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان
اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم او نصب
يتوب باضمار ان ويجعل ان يتوب في حكم اسم معطوف باو على الامر اي ليس لك
من امرهم شيء او من التوبه عليهم او من تعذيبهم وعلى هذا قال محمد رحمه الله
في الجامع لو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى ان معناه
حتى ادخل هذه لانه لا ازدواج بين النفي والاثبات فتركت الحقيقه وحمل على

العايه

الغايه مجازا لان الغايه صالحة لان اول الكلام حظر ويحتمل الامتداد فيليق به ذكر
الغايه فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل الثانيه اولا بر في يمينه حتى اذا دخل
الاولى بعد ذلك لا يحنث لان الدخول في الاخرى غاية ليمينه فاذا دخلها انتهت اليمين
فاما اذا لم يدخلها حتى دخل الاولى حنث لوجود شرط الحنث في بقاء اليمين وحتى
للغايه كالى اعلم ان حتى للغايه في اصل الوضع وهو المعنى الخاص الذي وضعت
له ولا يسقط ذلك الا مجازا كما اذا استعير للعطف المحض بان قال ان لم اتك
حتى اتغدى عندك فانه يبطل معنى الغايه كما يجيء ان شاء الله تعالى والغايه
ما ينتهي اليه الشيء او يمتد اليه وينقص عليه فاصلها كمال معنى الغايه فيها وخلوصها
لذلك قال الله تعالى حتى مطلع الفجر وان افترقا باعتبار ان مجرور حتى يجب
ان يكون اخر جزء من الشيء او ما يلاقي اخر جزء منه نحو قولك اكلت السمكة حتى
راسها ونمت البارحة حتى الصباح ولا نقول حتى نصفها او ثلثها كما تقول الى نصفها
والى ثلثها لان ذا ليس بمشروط في مجرور الى الا ترى الى قوله وايديكم الى المرافق ليست
باخر جزء من الايدي ولا بملاقيه لاخر جزء وان لم يدخل ما بعد حتى فيما قبلها فالراس
قد اكل والصباح قد نيم بخلاف الى فانه لا يشترط في مجرورها ذلك فيجوز ان تقول
اكلت السمكة الى راسها ويكون الراس غير ماكول وذهب بعضهم الى انه يجوز
ان يقال اكلت السمكة حتى راسها على ان الاكل قد انقطع عند الراس وقول
فخر الاسلام رحمه الله ويقول اكلت حتى راسها اي الى راسها فانه يبقى اي يبقى الراس
غير ماكول محمول على قول هؤلاء او على انه استعمل حتى بمعنى الى حيث فسر
حتى بالى والله اعلم ويستعمل للعطف مع قيام معنى الغايه كقولهم
استنت الفصال حتى القرعى اعلم ان حتى يستعمل للعطف لمناسبة بين العطف
والغايه وهو التعاقب والمعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغايه يعقب
المغيا ولكن مع قيام معنى الغايه يقول جاءني القوم حتى زيد ورايت القوم حتى
زيدا ومررت بالقوم حتى زيد اما افضلهم واما اراذلهم ليصلح غاية اذ جاء القوم حتى افضلهم فانه

كلمة حتى

عنها صح

كالى صح

فالمرافق صح

جاء ايضا مع انه لا يتوقع مجيئه لكونه افضلهم او حتى اراذلهم فانه جاء ايضا مع انه
لا يتوقع مجيئه لكونه ارذلهم ولما كان فيه معنى الغاية كانت حقيقة قاصرة وهذا
لان زيدا لما كان داخلا في المجيء كان فيه معنى العطف اذ لو كانت لكمال معنى الغاية
لم يكن زيد داخلا في المجيء لان حكم ما بعدها يخالف ما قبلها ومن حيث ان مجيء القوم
ينتهي بمجيئه فيه معنى الغاية ونظير لا رذل قولهم استنت الفصال حتى القرعى هذا
مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي له ان يتكلم بين يديه بجلالة قدره و
عظم شانه والقرعى جمع قريع كالجرحى جمع جريح وهو الذي به قرع وهو داء
والاستنان العدو من المرح ونظير لا فضل مات الناس حتى الانبياء و
على هذا اكلت السمكة حتى راسها بالنصب فهو للعطف اي اكلت راسها ايضا وقد تدخل
على جملة مبتداء على مثال واو العطف اذا استعمل لعطف الجمل وهي غاية مع ذلك
فان كان خبر المبتداء وهو ما دخل عليه حتى مذكورا فهو خبره كقولك ضربت القوم حتى
زيد غضبان فهذه جملة مبتداء هي غاية والا فيجب اثباته من جنس ما قبله كقولك السمكة حتى
راسها فالخبر ههنا غير مذكور فيجب اثباته من جنس ما تقدم على احتمال ان يكون هو الاكل
او غيره ولكنه اخبار بان راسها ماكول ايضا اي حتى راسها ماكول لي او ماكول غيري و
مواضعها في الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى او غاية هي جملة مبتداء وعلامة الغاية ان
يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء اي على انتهاء الصدر فان
لم يستقم فللمجازاة بمعنى لام كي وعدم الاستقامة اما بعدمهما بان لا يحتمل الصدر الامتداد
ولا يصلح الآخر دليلا على الانتهاء او بعدم احدهما وانما يحمل على المجازاة اذا صلح الصدر سببا
لما بعده وصلح الآخر جزاء له ولم يصلح غاية وهذا نظير قسم العطف من الاسماء فان
حتى للغاية في الاسماء فان تعذرت الغاية جعل مستعارا للعطف مع قيام الغاية
فكذا هنا اذا تعذر اعتبار معنى الغاية المحضة يصار الى المجازاة مع قيام معنى الغاية
لان السبب ينتهي بجزائه كالمغيا ينتهي بالغاية والدليل على ما ذكرنا قوله تعالى
حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون اي عن يد مواتية غير ممتنعة او حتى يعطوها

عن يد الى يد نقدا غير نسيئة لا مبعوثا على يد ولكن عن يد المعطي الى يد الآخذ هذا اذا اريد
المعطي وان اريد يد الآخذ فمعناه حتى يعطوها عن انعام عليهم لان قبول الجزية
منهم انعام عليهم حيث ترك ارواحهم لهم وهم صاغرون اي يوخذ منهم على الصغار
والذل وهو ان ياتي بها بنفسه ماشيا ويسلمها قائما والمسلم جالس وان يتلتل تلتلة
ويوجد بتلبيبه ويقال له اد الجزية يا ذمي ويزخ في قفاه وحتى يغتسلوا وحتى يستانسوا
اي يستاذنوا فحتى في هذه الآي للغاية لان الصدر يحتمل الامتداد اذ القتال مما
يمتد يقال قاتلته شهرا وفي غير صدر الكلام نفي فيكون ممتدا والآخر يصلح دليلا
على الانتهاء فان اعطاء الجزية احد ما ينتهي به القتال لان المبيح للقتل كفر محارب
لا نفس الكفر حتى لا يقتل النساء والرهبان وقبول الجزية آية ترك الحراب فكان
دليلا على انتهاء القتال وكذا الاغتسال والاستيذان نهيان للمنع عن الدخول في مكان
الصلوة في صورة الغير لان المنع في الاول للنجاسة والاغتسال يزيلها وفي الثاني لحق
الغير فيسقط باذنه وفي قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة للمجازاة بمعنى لام
كي اي كيلا يكون فتنة لا لصدر وهو القتال وان كان يقبل الامتداد ولكن الآخر لا يصلح
دليلا على الانتهاء لان الفتنة هي الشرك فعدم الفتنة يكون مطلوبا فلا يكون منهيا للقتال
بل يكون داعيا اليه فيحمل على المجازاة بمعنى لام كي لان الصدر وهو القتال يصلح سببا لان
لا يكون فتنة ويكون الدين لله والآخر وهو قوله حتى لا يكون فتنة ويكون الدين لله يصلح
جزاء وقوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول بالنصب يحتمل ان يكون بمعنى الغاية
يعني حركوا بانواع البلايا والشدائد الى ان يقول الرسول اي الى الغاية التي يقول الرسول
والذين امنوا معه متى نصر الله اي بلغ بهم الضجر ولم يبق لهم صبر حتى قالوا ذلك
فعلى هذا لا يكون فعلهم وهو الزلزال سببا لمقالة الرسول وينتهي فعلهم عند مقالة الرسول
على ما هو موضوع الغايات انها اعلام الانتهاء المغيا من غير اشتراك للغاية في المغيا اذ هي
حد ينتهي اليه المحدود والمغيا ولا يضاف اليه وجودا وحوبا ويحتمل ان يكون
بمعنى لام كي اي وزلزلوا لكي يقول الرسول فعلى هذا يكون فعلهم سببا لمقالة الرسول

ومقابلة الرسول يصلح جزاء للتعليم وهذا لا يوجب انها فعلهم لمقابلة الرسول وقرئ حتى يقول
بالرفع على انه في معنى الحال كقولك شربت الابل حتى يجيء البعير يجر بطنه الا انها حال ماضية
محكية كذا في الكشاف وذكر في بعض المعاني وحتى يقول بالرفع ونافع وحتى حرف ابتداء
قال وحتى الجياد ما يقدن بارسان واعلم ان حتى للابتداء يجوز ان يكون
الجملة بعدها اسمية وفعلية نحو حتى حث النساء حتى هند خارجة وحتى خرجت هند
فعلى هذا لا يكون فعلهم سببا له ويكون منتهيا به فان تعذر هذا جعل مستعارا للعطف
المحض وبطل معنى الغاية اي ان تعذر ان يجعل لمعنى الامرين جعل مستعارا للعطف المحض
وليس لهذه الاستعارة ذكر في كتاب الله تعالى وعلى هذا مسائل الزيادات كان لم اضربك
حتى يصيح ان لم اتك حتى تغديني ان لم اتك حتى اتغدى عندك اعلم ان محمدا رحمه الله
قال في الزيادات في رجل قال لرجل عبده حر ان لم اضربك حتى يصيح او حتى تشتكي ترك صح
بين يدي او حتى يشفع فلان او حتى يدخل الليل ثم ضربه قبل هذه الاشياء انه يحنث لان
الضرب بطريق التكرار لما احتمل الامتداد بترادف امثاله وتوالي احاده في حكم البر
مع كونه عرضا غير قابل للبقاء والدوام والكف عنه لان يحتمل الامتداد في حكم
الحنث اولى لان الكف عن الضرب امتناع عنه والامتناع عن الشيء اكثر امتدادا من
ذلك الشيء المذكور بعد حتى يصلح للانتهاء اذ الصياح او الاشتكاء او الشفاعة او دخول
الظلام دليل الاقلاع عن الضرب فيجعل غاية حقيقة فاذا اقلع عن الضرب قبل
الغاية حنث الا في موضع يغلب على الحقيقة عرف يحلف بترك الحقيقة ويعتبر العرف
كما لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت فعلى على الضرب الشديد باعتبار
العرف ولو قال حتى يغشى عليك او حتى تبكي فهذا على حقيقة الغاية لان الضرب
الى هذه الغاية معتاد فيجب العمل بحقيقة الغاية ولو قال عبده حر ان لم اتك
حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا على
الانتهاء بل هو داع الى زيادة الاتيان فلا يمكن الحمل على حقيقة الغاية والاتيان
يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون المعنى لكي تغديني وكان شرط بره الاتيان

على وجه يصلح سببا للحث اي للغداء وقد وجد ولو قال عبده حر ان لم اتك حتى اتغدى
عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح ان يكون غاية للاتيان
بل هو داع الى زيادة الاتيان ولا يصلح ان يكون اتيانه سببا لفعله لان فعله جزاء الاتيان
بل نفسه لان المكافئ يكون غير المكافي فلم يصلح للمجازاة ايضا فحمل على العطف المحض
تصحيح الكلام فكانه قال ان لم اتك فاتغدى عندك فكان شرط البر وجود الامرين
فاذا لم يوجدا حنث حتى اذا اتاه فلم يتغد اصلا حنث ولو تغدى من غير تراخ
بر وهذه استعارة بديعة لا ذكر لها في كلام العرب وانما اخترع اصحابنا على قياس
استعارات العرب وقد بينا ان في الاستعارة لا يعتبر السماع وانما يعتبر المناسبة ووجد المناسبة صح
بين الغاية والعطف باعتبار التعاقب وقد استعملت للعطف مع قيام معنى
الغاية اتفاقا فصح ان يستعار للعطف المحض عند تعذر الحقيقة وهذا نظير استعارات
اصحابنا في غير هذا الباب كما استعاروا البيع والهبة للنكاح والعتاق للطلاق
وغير ذلك وعلى هذا ينبغي ان يجوز جاءني زيد حتى عمرو وان لم يسمع من العرب فان
قيل كيف يجوز هذا ولم يعرفه العرب قلنا قول محمد رحمه الله حجة في اللغة
فقال احتج ابو عبيد وغيره بقوله واذا استعير للعطف المحض يكون بمعنى
الفاء دون الواو لان كل واحد منهما وان كان للعطف ولكن الفاء للتعقيب حروف الجر
فان كان التجانس بينه وبين الغاية اشد ومنها حروف الجر فالباء للالصاق
بدلالة استعمال العرب ولتكون للباء معنى يخصه ويكون له حقيقة يقول به
داء اي الصق الداء به ومررت به على الاتساع اي الصق مروري بموضع يقرب
منه ويصح للاثمان حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون
الكر ثمنا فيصح الاستبدال به قبل القبض اذ لو كان مبيعا لما جاز الاستبدال به قبل
القبض عينا كان او دينا كذا في المبسوط بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر فقال كر الحنطة صح
اشتريت منك كر حنطة جيدة بهذا العبد تكون سلما حتى لا يجوز الا مؤجلا
ولا يصح الاستبدال به قبل القبض لان الباء للالصاق فاذا قرنه بالكر فقد الصق

لكن بالعبد الذي هو اصل في البيع اذ المبيع اصل في البيع حتى يشترط وجوده لصحة
البيع ولا الصاق الاتباع بالاصول والثمن تبع في البيع حتى لا يشترط وجوده
لصحته ولو باع وسكت عن ذكر الثمن ينعقد البيع وتثبت الملك بالقبض بخلاف
ما اذا لم تقترن الباء بالكر فانه يكون هو الاصل لانه اضاف البيع اليه فيكون مبيعا
والمبيع الدين لا يكون الا سلما فيشترط تأجيله ولو قال ان اخبرتني بقدوم
فلان فعبدي حر يقع على الحق اي على الخبر الصدق حتى لو اخبره به ولم يقدم
لم يعتق بخلاف قوله ان اخبرتني ان فلانا قدم والفرق ان الاخبار في الحقيقة
عبارة عن الاعلام ومنه الخبير في اسماء الله تعالى وفي العرف صار عبارة عن
كلام يصلح دليلا على المعرفة فصار متناولا للصدق والكذب فاذا قال ان اخبرتني
ان فلانا قدم فهذا على مطلق الخبر صدقا كان او كذبا لان ان مع الفعل مصدر فصار
المخبر به القدوم وهو المفعول الثاني والقدوم لا يصلح مفعول الخبر لانه لا فعل فصار
المفعول الثاني التكلم بقدومه وذلك دليل على القدوم لا موجب للقدوم لا محالة
فصار التكلم بالقدوم شرطا للحنث وقد وجد واذا قال ان اخبرتني بقدوم فلان
فالقدوم هنا لا يصلح مفعول الخبر ولكن مفعوله محذوف يدل له حرف الالصاق
وكانه قال ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان فيقع القدوم هنا واقعا على حقيقته
وهو الفعل فما لم يوجد حقيقته لا يحنث والتكلم بالقدوم ليس بحقيقة القدوم
ولا يحنث به ولو قال ان خرجت من الدار الا باذني يشترط تكرار الاذن
لان الباء للالصاق فاقتضى ملصقا به لغة وهو الخروج فصار المستثنى خروجا
ملصقا بالاذن والمستثنى منه نكرة في موضع النفي وهو الخروج الثابت بقوله ان
خرجت لان الفعل يدل على المصدر لغة فصار عاما وكل خروج كان بهذا الوصف
صار مستثنى وبقي سائر انواع الخروج داخلا في الحظر فاذا خرجت بغير اذنه
يحنث كقوله ان خرجت من الدار الا بملحفة فانه يحنث اذا خرجت بغير ملحفة
بخلاف قوله الا ان اذن لك فانه على الاذن مرة واحدة لانه تعذر الحمل هنا على

لان مفعول الخبر صح

الاستثناء لعدم المجانسة لان الاذن غير مجانس للخروج فجعل مجازا عن الغاية لما بينهما
من المناسبة لان ما بعد الغاية وما بعد الاستثناء يخالف ما قبلهما وما قبلهما يشبه ما بعدهما
قال الله تعالى الا ان تقطع قلوبهم قال ابن عيسى الا هنا بمعنى
حتى فان قلت ان مع الفعل في تقدير المصدر قال الله تعالى وان تصبروا خير
لكم اي الصبر خير لكم ولا اتصال للمصدر هنا وهو الاذن بما تقدم الا بصلة فوجب
تقدير الصلة وهو الباء فصار كقوله الا باذني وكان فيه تحقيق الاستثناء فلا يحتاج الى
الحمل على الغاية التي هي مجاز والى هذا مال الفراء الا ترى الى قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي
الا ان يؤذن لكم فان الاذن كان شرطا قلت انما صح الاستثناء ثم لان حرف الالصاق
يقتضي ملصقا به وحذفه سائغ لقيام الدليل عليه وهو الباء وكانه قال الا خروجا ملصقا
باذني فاما هنا فلم يصح حذف الخروج من غير الدليل فتعذرت حقيقة الاستثناء فتعين
مجازه وفي قوله انت طالق بمشيئة الله بمعنى الشرط اي لو قال انت طالق بمشيئة الله
او بارادته او بمحبته او برضاه لم تطلق اصلا لانه تعليق بما لا يوقف عليه كقوله ان
شاء الله وهذا لان الباء للالصاق وفي التعليق الصاق الجزاء بوجود الشرط فحمل عليه وقال
الشافعي رحمه الله الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض قال صاحب
المحصول فيه الباء اذا دخل على فعل متعد بنفسه كقوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض
خلافا للحنفية لانا نعلم بالضرورة الفرق بين قولنا مسحت المنديل ومسحت بالمنديل
في افادة الاول الشمول والثاني التبعيض فيلزمه مسح بعض الرأس وهو ادنى ما يتناوله
الاسم وقال مالك انها صلة لان المسح فعل متعد فاكد بالباء كقوله تعالى تنبت
بالدهن فصار بمعنى وامسحوا رؤسكم فيلزمه مسح كل الرأس وليس كذلك اما
التبعيض فلا تعرفه اهل اللغة كذا قاله ابن جني والموضوع للتبعيض حرف من فلو كان
الباء للتبعيض لتكررت الدلالة عليه وهو ليس باصل في الكلام ولانه لو كان للتبعيض
مع انه للالصاق يكون مشتركا والاصل عدم الاشتراك واما الصلة فلان فيه الغاء

لحقيقة والحمل على انه غير مقصوده وهي التوكيد بلا ضرورة بل للالصاق فصار كما في قوله كتبت بالقلم لكنها اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله فيتناول كله كقوله مسحت الحائط بيدي لانه اضيف الى محله واذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعديا الى الآلة وتقديره وامسحوا ايديكم برؤسكم اي الصقوها برؤسكم فلا يقتضي استيعاب الرأس لانه غير مضاف اليه والاستيعاب ضرورة الاضافة اليه وانما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة فصار المراد به اكثر اليد والاصل في اليد الاصابع لما عرف والثلاث اكثرها فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بحرف الباء كما زعم الشافعي رحمه الله فان قلت قد قال الله تعالى في آية التيمم وامسحوا بوجوهكم وايديكم وقد شرط الاستيعاب في التيمم قلت على رواية الحسن عن ابي حنيفة رضي الله عنه لا يشترط فيه الاستيعاب لهذا المعنى واما على ظاهر الرواية فانما عرفنا الاستيعاب ثم بالسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام لعمار رضي الله عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فحملت الباء صلة هنا بهذه الدلالة فصار كقول الشاعر شعر نضرب بالسيف ونرجو بالفرج اي نرجو الفرج او باشارة الكتاب وهو ان الله تعالى شرع التيمم خلفا عن الوضوء بطريق التنظيف وكل تنظيف يدل على ابقاء الباقي على ما كان والاستيعاب في الاصل فرض فكذا فيما قام مقامه وعلى للالزام لان حقيقة الكلام من علو الشيء على الشيء يقول زيد على السطح ثم صار موضوعا للالزام لان اللزوم والوجوب من قضيته لانه يعلو الشيء الذي لزمه فقوله علي الف يكون دينا لان حقيقة اللزوم في الدين لان الدين يجب عليه ويلزمه الا ان يصل به الوديعة فيقول له علي الف وديعة لانه يحتمل الوديعة لان الحفظ يجب عليه في الوديعة فان دخلت في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء اي اذا استعملت في البيع بان قال بعت منك هذا الشيء على الف درهم والاجارة بان قال اجرتك هذه الدار شهرا على درهم والنكاح بان قال زوجتك على الف درهم كانت

معنى الباء مجازا لما بين العوض والمعوض من اللزوم والاتصال في الوجود فناسب الالصاق فاستعير له والنكاح وان لم يكن من المعاوضات المحضة لكنه الحق بها من حيث لا يحتمل التعلق بالشرط كالبيع والاجارة وكذا اذا استعملت في الطلاق عندهما لانه معاوضة ايضا اذ الطلاق يصلح ان يكون معوضا والمال عوضا فصار مجازا عن الباء كما في المعاوضات المحضة وعند ابي حنيفة رضي الله عنه للشرط حتى لو قالت المرأة لزوجها طلقني ثلاثا على الف درهم فطلقها واحدة لم يجب عليها شيء من الالف ويكون الواقع رجعيا عند ابي حنيفة رضي الله عنه وعندهما يجب ثلث الالف ويكون الواقع بائنا كما لو قالت بالف درهم له ان على للتعليق حقيقة واستعمل للزوم على ما قلنا وليس بين الواقع وهو الطلاق وبين ما لزمها وهو المال مقابلة بل بينهما معاقبة وهذا لان المقابل يثبت مع ما يقابله معا معا بلا ترتيب فيثبت بين العوض والمعوض مع المعوض بلا ترتيب تحقيقا للمقابلة وبين الشرط والمشروط معاقبة لا مقابلة فيثبت الشرط اولا ثم المشروط وفي وجوب المال عليها بازاء الطلاق معاقبة وذلك معنى الشرط والجزاء لا مقابلة ومعاوضة لان احد العوضين ليس بمال وانما صح لزوم المال في مقابلة غير المال بالتسمية نصا فيحمل على الشرط حقيقة لان المشروط يلازم الشرط ويعقبه كالمتعلق يلازم المتعلق عليه وفيه العلو فيه لان الصاعد على الشيء يكون فوق الشيء كما ان المتعاقبين يكون احدهما اثر الآخر وقد امكن العمل بحقيقة هذه الكلمة للشرط وهو في الطلاق لان الطلاق وان دخله العوض يصلح تعليقه بالشرط ولهذا كان من جانب الزوج يمينا حتى لا يملك الرجوع عنه قبل قبولها واذا ثبت ان على للشرط هنا لا يجب عليها شيء من المال لانها شرطت للزوم المال ايقاع الثلث والمعلق بالشرط لا يثبت الا عند وجود كمال الشرط لان الشرط يقابل المشروط جملة ولا يتوزع اجزاء المشروط على اجزاء الشرط لان الشرط عبارة عن العلامة وقد يجعل الكل علامة لنزول الجزاء فما لم يوجد الكل لا يثبت شيء من الجزاء ولانه لو توزع اجزاء المشروط على اجزاء الشرط لان الشرط عبارة عن العلامة وقد يجعل الكل علامة لنزول الجزاء فما لم يوجد الكل لا يثبت شيء من الجزاء

لانه لو توزع لاجزاء المشروط على اجزاء الشرط يكون فيه تقديم المشروط على الشرط وفي
المعاوضات المحضة يستحيل معنى الشرط لان المعاوضات لا تقبل التعليق بالشرط لما فيه
من تعليق المال بالخطر فحمل على المجاز وهو معنى الباء لوجود معنى اللزوم بخلاف تعليق
المال بالطلاق لان الطلاق مما يصح فيه التعليق والمال وقع في ضمن ما يصح فيه التعليق
وما ثبت في ضمن الشي لا يعطى له حكم نفسه وانما يعطى له حكم المتضمن والدليل على
ان على للشرط قوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيا اي بشرط ان لا يشركن وقال
على ان لا اقول على الله الا الحق اي بهذا الشرط ارسلني وقد تم الكلام على قوله حقيق
اي حقيق بالرسالة واعلم ان الشرط ايقاع الثلاث والمشروط وجوب الالف وكانها
قالت ان طلقتني ثلثا فعلي الف درهم واليه اشار الشيخان شمس الايمة السرخسي
وفخر الاسلام رحمهما الله البزدوي في كتابيهما نوع توقف واحتياط فان قلت
لان كلمة على دخلت على الالف وهي للشرط وكان الطلاق مشروطا ووجوب المال شرطا
قلت لما كان يستحيل جعل دخولها على المال كدخولها على الطلاق كيف وقد صرح
فخر الاسلام في مصنف له في اصول الفقه فان المال يجب عقيب الطلاق وهذا
تصريح منه بان المال مشروط ومن للتبعيض فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه
فاعتقه له ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة رضي الله عنه عملا بكلمة العموم
والتبعيض وقالا له ان يعتقهم جميعا لان من للبيان وقال المحققون من اهل النحو
من في الاصل لابتداء الغاية نحو سرت من البصرة وكونها مبعضة في اخذت من
الدراهم ومبينة فاجتنبوا الرجس من الاوثان ومزيدة في ما جاءني من احد راجع
الى هذا والى لانتهاء الغاية وهي نقيضة من تقول سرت من البصرة الى بغداد
منتهى سيرك كما ان البصرة مبتدا السير ولذلك استعملت في آجال الديون قال
الله تعالى الى اجل مسمى ولو قال لامراته انت طالق الى شهر فان نوى التنجيز
تطلق في الحال ويلغو آخر كلامه وان نوى التاخير يتاخر الوقوع الى مضي الشهر
فان لم يكن له نية يقع في الحال عند زفر لان التاجيل وتاجيل الشي لا يمنع ثبوت

اصله

اصله كتاجيل الدين لا يمنع ثبوت اصله وعندنا لا يقع لان الى للتاخير فما يدخل عليه وهنا
دخل على اصل الطلاق فاوجب تاخيره واصل الطلاق يحتمل التاخير بالتعليق
بمضي شهر فاما اصل اليمين فلا يحتمل التاخير بالتعليق فحملنا الكلام على تاخير المطالبة فان
كانت قايمة بنفسها كقوله من هذا الحايط الى هذا الحايط لا يدخل الغايتان وان لم تكن
فان كان اصل الكلام غاية متناولا للغاية كان ذكرها لاخراج ما وراها فيدخل كما في
المرافق وان لم يتناولها او فيه شك فذكرها لمد الحكم اليها فلا يدخل كالليل في الصوم
اعلم ان من الغايات ما لا يدخل كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله فنظرة
الى ميسرة ومنها ما يدخل كقوله تعالى وايديكم الى المرافق وقوله الى المسجد الاقصى وقول القايل
حفظت القران من اوله الى اخره والاصل ان الغاية اذا كانت قايمة بنفسها لم يدخل لان
الحد لا يدخل في المحدود ولهذا لو قال لفلان من هذا الحايط الى هذا الحايط لا يدخل
الحايطان في الاقرار وما لا يكون قايما بنفسه فان كان اصل الكلام متناولا للغاية كان
ذكر الغاية لاخراج ما وراها فبقي موضع الغاية داخلا كالمرافق لان الاسم عند الاطلاق
يتناول الجارحة الى الابط وكان ذكر الغاية لاخراج ما وراها وان لم يكن اصل الكلام يتناول
موضع الغاية او فيه شك فذكر الغاية لمد الحكم الى موضع الغاية فلا يدخل الغاية كالليل
في الصوم اذ مطلقه ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسلة الحلف وكان ذكر الغاية لمد
الحكم الى موضع الغاية ولهذا قال ابو حنيفة رضي الله عنه في الغاية في الخيار انها
تدخل في الخيار لان مطلقه يقتضي التابيد وكذلك في الاجال وفي الايمان في رواية الحسن
عن ابي حنيفة رضي الله عنه يدخل حتى لو قال لا اكلم فلانا الى شهر رمضان او قال
بعت منك هذا العبد بالف درهم الى شهر رمضان فانه يدخل لان صدر الكلام
تناوله وما فوقه فان مطلق قوله لا اكلم فلانا تناول العمر وكان ذكر الغاية لاخراج
ما وراها وفي ظاهر الرواية لا يدخل لان في تاخير المطالبة في موضع الغاية وفي حرمة
الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا فلا يدخل بالشك وفي قوله
لفلان علي من درهم الى عشرة وقوله لامراته انت طالق من واحدة الى ثلث

لم يدخل الغاية الثانية عند ابي حنيفة رضي الله عنه لان مطلق الكلام لا يتناولها وفي ثبوتها
شك وانما يدخل الغاية الاولى للضرورة لان الثانية داخلة ولا يكون ثانية قبل وجود الاولى
ووجودها بوجوبها وقالا يدخل الغايتان لان هذه الغاية لا تقوم بنفسها فلا تكون
غاية ما لم تكن موجودة ووجود الثاني بوجوبه ووجود الثالث بوقوعه فلذلك
دخل الثاني والثالث وفي للظرف تحقيقا نحو زيد في الدار او تقديرا كقولك
سعى في الحاجة وقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل لتمكن المصلوب على
الجذع تمكن الشيء في المكان وعلى ذلك مسائل اصحابنا رحمهم الله فانهم قالوا اذا قال
رجل غصبت ثوبا في منديل او تمرا في قوصرة لزماه لانه اقر بغصب مظروف في ظرف
وغصب الشيء وهو مظروف لا يتحقق بدون الظرف فلزماه وكذا الطعام في السفينة
والبر في الجوالق لكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في ظروف الزمان فقالا هما سواء
وفرق ابو حنيفة رضي الله عنه بينهما فيما اذا نوى اخر النهار حتى لو قال انت طالق
في غد ونوى اخر النهار لم تصدق قضاء عندهما لانه وصفها بالطلاق في الغد
والغد اسم لكله وانما تتصف بالطلاق في كله اذا وقع الطلاق في اوله الا ترى انه اذا لم
يكن له نية تقع في اول النهار فاذا نوى اخر النهار فقد نوى تخصيص بعضه فلا
تصدق قضاء كما لو قال انت طالق غدا ونوى اخر النهار وعند ابي حنيفة رضي الله عنه
تصدق قضاء لان حرف الظرف اذا سقط اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فيقع
في اوله لتتصف بالطلاق في جميع الغد ولا تصدق في التاخير واذا لم تسقط حرف
الظرف صار الطلاق مضافا الى جزء من الغد مبهم فيكون نيته بيانا لما ابهمه فتصدقه
القاضي واذا لم ينو شيئا تعين الجزء الاول باعتبار السبق وعدم المزاحم واذا نوى اخر
كان تعيين الجزء المنوي وهو تصدي اولى بالاعتبار من الجزء الاول وهو ضروري
وذلك مثل قوله ان صمت الدهر انه يقع على صوم الابد ولو قال ان صمت في الدهر
يقع على صوم ساعة واذا اضيف الى المكان فقيل انت طالق في الدار او في مكة
يقع الطلاق عليها حيث ما تكون في الحال لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق فالطلاق

قوله بوجوده ووجود الثالث اي مسئلة الطلاق

اي مسئلة الاقرار

بدل الظرف

متى

متى وقع في مكان فهو واقع في الاماكن كلها واذا اتصفت بالطلاق في مكان تتصف به
في الاماكن كلها والحاصل ان المكان الداخل عليه حرف في في قولك انت طالق في
مكة موجود في الحال والمعلق به تنجيز بخلاف الغد في قولك انت طالق في غد فانه
ليس بموجود في الحال فالمعلق به تكون تعليقا معنى فيعمل عمل التعليق حقيقة في
قولك ان دخلت الدار فانت طالق وهذا لان الطلاق انما يتوقف وقوعه على شيء
اذا كان معلقا بذلك الشيء حقيقة او معنى اما الاول فنحو قوله انت طالق ان كلمت
فلانا او اذا جاء غد فان وقوع الطلاق يتوقف على الكلام ومجيء الغد لتعلقه بهما
بحرف التعليق واما الثاني فنحو قوله انت طالق غدا فالطلاق موقوف على مجيء الغد
وان لم يكن معلقا بحرف التعليق لانه قرن الطلاق بالغد فيقتضي حدوثهما معا والغد
معدوم للحال فلا يقع الطلاق في الحال بل يتوقف وجود الطلاق الى مجيء الغد ويصير
كانه قال اذا جاء غد واما اذا عدم التعليق حقيقة ومعنى كان ارسالا للطلاق و
الطلاق المرسل لا يتوقف على شيء ثم في قوله انت طالق في مكة ما علق الطلاق بالشيء
لانه لم يذكر حرف التعليق ولا قرن بالطلاق ايضا معدوما لان مكة موجودة فعدم التعليق
حقيقة ومعنى وكان ارسالا للطلاق الا ان تضمر الفعل فيصير بمعنى الشرط اي الا ان يريد
به اضمار الفعل وكانه قال انت طالق في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط وتعلق الوقوع
بوجود الدخول كما هو حكم الشرط فتصدق فيما بينه وبين الله تعالى لان اللفظ
يحتمله ولكنه خلاف الظاهر فلا تصدق قضاء وقد تستعار حرف في للمقارنة
اذا نسب الى الفعل فقيل انت طالق في دخولك الدار لان الفعل لا يصلح ظرفا
ولكن بين الظرف والشرط مناسبة من حيث المقارنة فحمل في على معنى مع وحروف
الصلات يقام بعضها مقام بعض بدليل ولو قال مع دخولك الدار تعلق الطلاق
بدخول الدار ووقع بعده لان قران الطلاق بالشيء يقتضي وجود ذلك الشيء فلهذا
تاخر وقوع الطلاق عن دخول الدار فصار بمعنى الشرط وعلى هذا قال في الزيادات
لو قال انت طالق في مشيئة الله او في ارادته لم تطلق كانه قال ان شاء الله لان في بمعنى

يتوقف

جواب

للشرط وكان تعليقاً بما لا يتوقف عليه ولا يقع كما لو علق بمشيئة غايب لا يوقف عليه وكذا
إخوات المشيئة الا في علم الله فانها تطلق لانه يستعمل في المعلوم يقال هذا علم ابي حنيفة
اي معلومه فلا يصلح شرطاً لانه تعلق بالموجود والشرط ما يكون معدوماً على خطر الوجود
فان قيل لو قال في قدرة الله تعالى لم تطلق والقدرة تستعمل لمعنى المقدور فان
من يستعظم شيئاً يقول هذا قدرة الله قلنا المراد به اثر قدرة الله الا انه اقام المضاف
اليه مقام المضاف ومثله لا يتحقق في العلم ولو قال لفلان علي عشرة دراهم الا ان في الظرف
معنى المقارنة فلزمه عشرون ولكن بدون هذه النية لا يلزمه عشرون لان المال لا يجب
بالشك والاصل في الذمم البراءة وكذا لو قال انت طالق واحدة في واحدة تقع واحدة
فان قال نويت مع وقعتا سواء كانت موطوءة او غير موطوءة وان قال عنيت الواو
تطلق ثنتين ان كانت موطوءة وللا واحدة كقولهم واحد واحد وقال
صاحب المحصول وقيل انها للسببية كما في قوله عليه السلام في نفس المؤمنة مائة من الابل
وهو ضعيف لانه لم يقل به احد من اهل اللغة وهذا منه عجب لانه ذكر بعد هذا
جواباً عن كلام ابن جني ان كون الباء للتبعيض لا يعرفه اهل اللغة وان الشهادة على
النفي غير مقبولة قلنا ان تخطئة ابن جني بالدليل الذي ذكرناه فقد وقع فيما ابى و
من ذلك حروف القسم وهي الباء والواو والتاء وما وضع للقسم وهو ايم الله وما يؤدي معنى
القسم وهو لعمر الله اما الباء فهي التي للالصاق وهو اصل حروف القسم لانها توصل الفعل
الى اسم الله المحلوف به وتلصقه به وهي تدل على فعل محذوف تقول الرجل بالله معناه
معناه اقسم واحلف بالله قال الله تعالى يحلفون بالله كاقالوا وكذلك يجوز استعماله
في ساير الاسماء والصفات بان تقول بالرحمن والرحيم وبعزة الله وقدرته وجلاله
وكبريائه وفي الحلف بغير الله مظهراً ومضمراً بان تقول بابي او بك لافعلن او به لافعلن
فلم يكن للباء اختصاص بقسم بخلاف الواو والتاء وذكر في بعض نسخ فخر الاسلام
بالقسم وتقديره واما الباء فهي التي للالصاق فلم يكن لها اختصاص بالقسم واما الواو
فانها استعيرت عن الباء للقسم لما بينهما من المناسبة صورة باتحاد مخرجهما وهو من

السمس

الشفتين ومعنى من حيث ان الواو للجمع والباء للالصاق وفي الالصاق الجمع فالباء الاصل لانها
تستبد عن غيرها بظهور الفعل معها ولذا جاز حلفت بالله ولم يجز احلف والله لانه
لما استعير عن الباء توسعة لصلات القسم لا لمعنى الالصاق فلو صح الاظهار لصار
مستعاراً لمعنى الالصاق فكان مستعاراً عاماً ولا حاجة الى ذلك وانما الغرض خصوص
الاستعارة لباب القسم لانه الداعي الى التوسعة لكثرة دور القسم على الالسنة الا ترى انه اذا
قال بعت منك هذا العبد والف درهم لا يصح البيع ولو كان مستعاراً لمعنى الالصاق
لصح ولانه حينئذ يشبه قسمين احدهما احلف والاخر والله وهذا المعنى لا يوجد
في الباء لان الفعل لاجل ان حرف الالصاق يستدعيه وبالدخول على المضمر فيقول
به لافعلن وبك لازورن بيتك ولا يجوز دخول الواو الا على المظهر فلا تقول وك لافعلن
ولوه لاخرجن لانحطاط رتبة الحلف عن الاصل واما التاء فانها استعيرت عن الواو
توسعة لصلات القسم لما بينهما من المناسبة فانهما من حروف الزوايد وتقوم التاء مقام
الواو كما في التراث والتخمة وغيرهما ولما كان فرعاً لما هو فرع انحطت رتبته عن
الباء والواو فقيل لا يدخل الا في اسم الله وحده لانه المقسم به غالباً فيقول تالله قال
الله تعالى لاكيدن اصنامكم ولم يجز بالرحمن كما جاز والرحمن وقد روى الاخفش ترب
الكعبة لانه بمنزلة اسم الله تعالى في الظهور والاستعمال وقد تحذف حروف القسم فرخصاً
للتخفيف فيقال الله لافعلن كذا لكنه بالنصب عند البصريين ويحذف حرف الباء
واتصال فعل القسم الى الاسم كقوله امرتك الخير فافعل ما امرت به وبالجر عند
الكوفيين بتقدير الباء وقد ذكر في الجامع مسايل على هذا الاصل فانه قال فيه لو قال والله
والرحمن لا اكلم فكلم لزمه كفارتان لان كل واحد من الاسمين يصلح يميناً والواو
للعطف ولو قال والله الرحمن يكون يميناً واحداً لانه اجرى الثاني مجرى النعت للاول
وكذا لو قال والله الله لا اكلمك فكلمه فعليه كفارة واحدة لان الثاني لا يصلح صفة لان
الشيء لا يصلح صفة لنفسه ولم يذكر حرف العطف فكان تاكيداً وكذا لو قال والله والعزيز
والحكيم لزمه ثلث كفارات واما ايم الله فاصله عند الكوفيين ايمن وهو جمع

الحضنج

حذف الباء

يمين وعند البصريين هي كلمة وضعت للقسم لا اشتقاق لها مثل صه ومه وبخ وبخ كلمة يقال عند المدح والرضى بالشيء والهمزة للوصل ولهذا توصل اذا تقدمه حرف جر نحو وايم الله ولو كان لبناء صيغة الجمع لما ذهب عند الوصل لقوله تحت على اكلب وأما لعمر الله فاللام فيه للابتداء والعمر بالفتح والضم البقاء الا ان الفتح غلب في القسم حتى لا يجوز غيره والمعنى لبقاء الله اقسم به فيصير تصريحا لمعنى القسم فيكون يمينا كقوله جعلت هذا العبد ملكا لك بالف درهم فانه بيع لتصريحه معنى البيع فكذلك هذا ومن هذا القبيل اسماء الظرف وهي مع وقبل وبعد وعند ثم للمقارنة حتى لو قال لامرأته انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تقع ثنتان سواء دخل بها او لم يدخل بها لان مع للقران فيوقت الاول على الثانية تحقيقا للمراد فوقعا معا وقبل للتقديم حتى لو قال لامرأته انت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال ولو قال لها وقت الضحى انت طالق قبل غروب الشمس يطلق للحال لان القبلية لا تقتضي وجود ما بعدها قال الله تعالى من قبل ان نطمس وجوها وصح الايمان قبل الطمس فلا يتوقف وجوده بعده بخلاف ما لو قال قبيل غروب الشمس فانها لا تطلق الا مع غروب الشمس ولو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة ولو قال قبلها واحدة تقع ثنتان وبعد للتأخير وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل حتى لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد واحدة تطلق ثنتين ولو قال بعدها واحدة وقعت واحدة والاصل ان الظرف اذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده واذا لم يقيد كان صفة لما قبله كقوله جاءني زيد قبل عمرو اقتضى سبق زيد واذا قلت جاءني زيد قبله عمرو اقتضى سبق عمرو وان ايقاع الطلاق في الماضي ايقاع في الحال لكونه تداركا للايقاع في الحال عين ما لكن الاسناد والواقع في الماضي واقع في الحال فثبت ما في وسعه لا ما ليس في وسعه فالقبلية في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة صفة للاولى فتبين فلا تقع الثانية لفوات المحلية وفي قوله قبلها واحدة صفة للثانية فاقتضى ايقاعها في الماضي وايقاع الاولى في الحال و الايقاع في الماضي ايقاع في الحال ايضا فيقترنان فيقعان والبعدية في قوله

بعد

بعد واحدة صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فيقترنان فيقعان وفي قوله بعدها واحدة صفة للاخيرة فتبين بالاولى ويلغو الثانية لفوات المحلية وعند للحضرة فاذا قال لغيره لك عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم والوقوع عليه الا ان يقول دين وعلى هذا قلنا اذا قال للموطوءة انت طالق كل يوم ولم يكن له نية طلقت واحدة عندنا خلافا لزفر ولو قال عند كل يوم او مع كل يوم او في كل يوم يطلق في كل يوم واحدة حتى يطلق ثلاثا في ثلثة ايام ولو قال انت علي كظهر امي كل يوم يكون ظهارا واحدا ولو قال عند كل يوم او مع كل يوم او في كل يوم تجدد انعقاد ظهارها بمجيء كل يوم لانه اذا لم يذكر كلمة الظرف يكون الكل ظرفا واحدا فلا يتعدد الواحد وان تكررت الايام واذا ذكر كلمة الظرف صار كل يوم يكونه ظرفا وانما يتحقق ذلك اذا تحقق طلاق او ظهار في كل يوم ومن هذا الجنس الفاظ الاستثناء واصل ذلك الا والاستثناء من جنس البيان لانه بيان تغيير ومسائله تذكر في باب البيان ان شاء الله تعالى وغير يستعمل صفة للنكرة وقد يستعمل استثناء وان يكون وصفا تعرب اعراب ما قبله كقوله له علي درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم اي درهم مغاير للدانق ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا اي ينقص من الدرهم دانق ولو قال لفلان علي دينار غير عشرة دراهم بالرفع يلزمه دينار تام ولو قال غير عشرة بالنصب فكذلك الجواب عند محمد رحمه الله لان الجنسية صورة ومعنى شرط لصحة الاستثناء عنده والدراهم لا تجانس الدنانير صورة وان كان تجانسه معنى وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ينقص من الدنانير قيمة عشرة دراهم لصحة الاستثناء لانه تجانسه معنى وهو كاف لصحة الاستثناء عندهما لما يأتي في بابه ان شاء الله تعالى وانما ذكر فخر الاسلام وما يقع من الفصل بين البيان والمعارضة يذكر في باب البيان ان شاء الله تعالى لان محمدا رحمه الله يعمل في هذه المسألة بطريق المعارضة وهما بطريق البيان فبيانه ان الاستثناء المتصل يعمل بطريق البيان عندنا وبطريق المعارضة عند الشافعي والمنفصل يعمل بطريق المعارضة

كذا صح

الدنانير

عندنا الكل فعند محمد رحمه الله يعمل في هذه الصورة بطريق المعارضة لعدم المجانسة كما
استثنى الثوب من الدينار فيكون الاستثناء منفصلاً لا داخلاً في الحواز ان يجب عليه دينار و
لا يجب عليه عشرة دراهم وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله بطريق البيان لوجود
المجانسة عندهما ويسوي مثل غير ولهذا ذكر في الجامع لو قال ان كان في يدي دراهم الا ثلثة
دراهم او سوى ثلثة دراهم او غير ثلثة فجميع ما في يدي صدقة وفي يدي اربعة دراهم او خمسة
دراهم فلا شيء عليه لان شرط حنثه ان يكون في يده غير الثلثة من ما يطلق اسم الدراهم
ولم يوجد لان اسم الدراهم لا يطلق على الدرهم ولو قال ان كان في يدي من الدراهم
الا ثلثة دراهم والمسألة بحالها لزمه ان يتصدق بذلك كله لان شرط حنثه ان يكون في يده
غير الثلثة ما يكون من الدراهم والدرهم والدرهمان من الدراهم ومنها حروف
الشرط وهي ان واذا واذا ما ومتى ومتى ما وكلما ومن وما وانما لم يذكر كل في حروف
الشرط لان الاسم يليها دون الفعل والشرط هو العلامة وانما سميت الفاظ الشرط لانها
بالفعل الذي هو شرط الحنث اي علامته لان الجزاء انما يتعلق بما هو على خطر الوجود وهو
الفعل لا بالاسم الذي لا خطر فيه وقوله تعالى ان امرؤ هلك وان امرأة خافت على اضمار
فعل يفسره الظاهر وقد عدها البعض من الفاظ الشرط لان الفعل يلائم الاسم الذي يدخل
عليه كل مثل كل امرأة اتزوجها وذلك الفعل يصير في معنى الشرط حتى لا ينزل الجزاء الا بوجوده
وان اصل فيها وما وراءها ملحق بها ولهذا ذكر حروف الشرط وان كان اذا ومتى
ونحوهما من الاسماء لان الاصل فيها ان وهو حرف وانما يدخل على امر معدوم على خطر
ليس بكائن لا محالة اما للوضع او لان الجزاء الموجب فيه ان يكون غير واقع وجب
ان يكون الشرط كذلك لان الجزاء معلوله ولا يصح ان يكون العلة واقعة والمعلول
غير واقع تقول ان زرتني اكرمتك ولا تقول اذا جاء غد اكرمتك لانه لا خطر في الغد
ولا فتح ان احمر البسر كذا وان طلعت الشمس انك لا في اليوم المغيم وبنوا صحة
قولهم ان مات فلان كان كذا مع ان الموت كائن لا محالة على ان فيه عدم معلوم
واثره ان يمنع العلة عن الحكم اصلا حتى يبطل التعليق اي اثر الشرط انه لا ينعقد

والدهن صح

القدوري

العله

العلة في حق الحكم اصلا الى ان يبطل التعليق بوجود الشرط فحينئذ ينقلب ما ليس بعلة علة
وهذا بنا على ان التعليقات ليست باسباب عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لما سياتي
تقريره في موضعه ان شاء الله تعالى واذا قال ان لم اطلقك فانت طالق ثلاثا
لم تطلق حتى يموت احدهما ثم ان مات الزوج تطلق قبل موته بساعة لان الشرط
عدم فعل التطليق منه وذلك لا يتحقق الا باليأس عن الحيوة فاذا قرب موته على وجه
لا يسع فيه انت طالق فقد فات البر وهو التطليق فوجد عدم التطليق فتطلق
ثلاثا فان لم يدخل بها فلا ميراث لها لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت في العدة و
ان دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق عليها قبيل موته باختياره وهو ترك التطليق
فصار فارا وان ماتت المرأة تطلق قبل موتها بساعة لطيفة لا يسع فيها كلمة
وفي النوادر لا تطلق بموتها لان اليأس انما يحصل بموتها لان قبل موتها يتصور
التطليق من الزوج فوجد الشرط عند انقضا محل الطلاق بخلاف الزوج فانه
كما اشرف على الهلاك وقع اليأس عن التطليق منه والصحيح ان موتها كموته لانها
اذا اشرفت على الموت فقد بقي من حيوتها ما لا يسع الكلام بالطلاق وذا القدر من
الزمان صالح لوقوع المعلق فوجد الشرط والمحل باق فيقع والمعلق بالشرط كالمرسل
عند وجود الشرط حكما لا حقيقة فلا يشترط فيه ما يشترط في حقيقة الارسال فلا جرم
يقع المعلق وان كان لا يقدر على ارسال الطلاق في هذه الساعة اللطيفة الا يرى ان
المفيق اذا علق الطلاق او العتاق بالشرط ثم وجد الشرط وهو مجنون يقع المعلق
وان لم يتصور منه ارسال الطلاق والعتاق في هذه الحالة فكذا هذا ولا ميراث
للزوج منها لانها بانت قبل الموت فلم يبق بينهما زوجية عند الموت وهي شرط
التوريث واذا عند نحاة الكوفة يصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها مرة
ولا يجازى بها اخرى اي يستعمل للشرط مرة ولا يستعمل له اخرى واذا جوزي بها
سقط الوقت عنها كانها حرف شرط وهو قول ابي حنيفة رضي الله عنه وعند نحاة
البصرة هي للوقت باعتبار اصل الوضع وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت

او موتها صح

الشرط صح

المطلق صح

جواب اشكال

عنها مثل متى فانها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال مع ان المجازاة بمتى لازمة في غير موضع
الاستفهام كقولك متى القتال ومع هذا لا يسقط عنها حقيقته والمجازاة باذا غير
لازمة بل هي جائزة فاولى ان لا يسقط عنها معنى الوقت وهو قولهما حتى اذا قال لامرأته
اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت احدهما مثل قوله ان لم اطلقك
وقالا يقع كما فرغ مثل متى لم اطلقك وهذا اذا لم يكن له نية اما اذا نوى الشرط
او الوقت فكما نوى لهما ان اذا اسم للوقت المستقبل وتقرن بما ليس فيه معنى الخطر
يقال آتيك اذا اشتد الحر ولا يجوز ان اشتد الحر لان الشرط يقتضي خطرا وترددا بين
ان يكون وبين ان لا يكون واذا يستعمل فيما هو كائن كقوله تعالى اذا الشمس كورت
واذا السماء انفطرت او منتظر لا محالة نحو اذا احمر البسر كان كذا ويستعمل في جواب الشرط
قال الله تعالى وان تصبهم سيئة بما قدمت ايديهم اذا هم يقنطون معناه فهم يقنطون
واذا كان داخلا في الكائن لم يكن منهما اي لم يكن على خطر الوجود فلم يكن للشرط لان
الشرط يعتمد الابهام والتردد الا انه قد يستعمل في الشرط مجازا مع قيام معنى الوقت (فيه م)
كمتى فصار الطلاق مضافا الى وقت خال عن ايقاع الطلاق عليها وكما سكت فقد
وجد ذلك الوقت فطلقت ولهذا لو قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس
حتى لو قامت من مجلسها لا يخرج الامر من يدها كما لو قال متى شئت بخلاف ان شئت
وله ان اذا يستعمل للوقت كقوله ٥ واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس
الحيس يدعى جندب ٥ ويستعمل للشرط الخالص كقوله ٥ لف
واذا تصبك خصاصة فتجمل ومعناه ان تصبك بدليل دخول الفاء في فتجمل وذا (بدليل دخول)
مخصوص بان ولا يدخل في متى وكون الخصاصة على خطر الوجود ولست بكائنة
ولا هي منتظرة لا محالة واذا ثبت الوجهان في اذا على التعارض لغى معنى الوقت
ومعنى الشرط الخالص فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما وان (الطلاق بالشك)
حمل على الوقت يقع الطلاق في الحال فلا يقع بالشك وفي قوله انت طالق اذا شئت قد
صارت المشية اليها بيقين فان اريد به الوقت لا يخرج الامر من يدها بالقيام

وان

وان اريد به الشرط يخرج الامر من يدها بالقيام ولا يخرج الامر من يدها بالشك واذا ما
مثل اذا ومتى للوقت المبهم في اصل الوضع ولكن لما كان الفعل يليها جعل للشرط ولزم في
باب المجازاة وجزم بها مثل ان ولكن مع قيام معنى الوقت فوقع الطلاق يتعقب له
انت طالق متى لم اطلقك او متى ما لم اطلقك عقيب اليمين لوجود وقت لم يطلقها فيه
بعد كلامه وقوله متى شئت لم يقتصر على المجلس وقد مر مباحث كلما ومن وما (ازم)
في الفاظ العموم ولو للشرط يقول لو جئتني لاكرمتك الا ان يجعل الفعل للاستقبال
وان كان ماضيا ولو يجعله للمضي وان كان مستقبلا وزعم الفراء ان لو يستعمل في
الاستقبال كان كذا ذكره صاحب المفصل وروي عنهما اذا قال انت طالق لو دخلت
الدار انه بمنزلة ان دخلت الدار لان لو يفيد معنى الترتيب فيما يقترن به فكان بمعنى
الشرط ولو قال انت طالق لولا صحبتك او انت طالق لولا دخولك الدار انها لا تطلق
لان فيها معنى الشرط لان قوله انت طالق موجب وقد منعه باعتبار وجود الصحبة (عمل م)
او الدخول فعمل عمل الشرط في المنع وان كان الشرط في الحقيقة هو المعدوم على خطر الوجود
وهنا الصحبة موجودة ولكن الشرط ما لولاه لم يتحقق الحكم وقد وجد هنا وذكر محمد رحمه الله
في السير الكبير بابا بناه على معرفة هذه الحروف التي ذكرنا اذا قال رأس الحصن آمنوني
على عشرة من اهل الحصن ففعلنا وقع عليه وعلى عشرة سواه والخيار في تعيينهم اليه
ولو قال آمنوني وعشرة او فعشرة او ثم عشرة فكذلك الا ان الخيار في تعيين العشرة الى
من آمنهم لان المتكلم عطف امانهم على امان نفسه فاقتضى المغايرة ولم يشترط
لنفسه في امانهم شيئا فلم يكن له الخيار بخلاف الاول لانه شرط ذلك لنفسه بكلمة تنبئ عن
الاستعلاء فيقتضي ان يكون مستعليا عليهم ولا ذلك الا ان يكون الولاية اليه ولو قال
بعشرة بمثل قوله وعشرة ولو قال آمنوني في عشرة فهو احد العشرة والخيار الى الامام في
التسعة الا انه ما شرط لنفسه شيئا في امان من ضمهم الى نفسه ولو قال آمنوني الى عشرة
وقع على عشرة لا غير ولرأس الحصن ان يدخل نفسه فيهم لانهم اذا صاروا عشرة غيره
آمنا فبنفسه اولى ان يصير هو آمنا بنفسه والخيار فيهم اليه لان الامان انما يكون

والخيار فيهم اليه لان الامان انما يكون لاجله وان نوى كان الخيار اليه وكيف سوال
عن الحال فان استقام ولا بطل نقول كيف زيد اي صحيح هو ام سقيم ولذلك قال ابو حنيفه
رضي الله عنه في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع ويلغو قوله كيف شئت لانه لا حال
للحريه فلا يتعلق بمشيته وعندهما المشيه اليه في المجلس ولا يعتق ما لم يشا كقوله ان
شئت وفي الطلاق تقع الواحده ويبقى الفضل في الوصف اي البائن والقدر اي
الثلاث مفوضا اليها بشرط نيه الزوج اعلم انها اذا كانت غير مدخول بها يطلق
واحده ويلغو اخر كلامه وان دخل بها وقعت واحده رجعيه في الحال ثم المشيه
اليها في صفه البينونه او جعل الواقع ثلاثا ان نوى الزوج لان للطلاق احوالا
فانه باين ورجعي والبينونه نوعان غليظه وخفيفه وهذا لان عنده موقع الواحد
يملك ان يثلث وله ان يجعل الرجعي باينا فاذا كان مالكا لذلك عنده ملك تفويضه اليها
وقالا ما لا يقبل الاشاره فحاله ووصفه بمنزله اصله يتعلق الاصل بتعلقه اي ما لا يتاتي
فيه الاشاره من الامور الشرعيه كالطلاق والعتاق يرجع الكلمه الى الاصل اي
اصل الطلاق لتعذر حملها على السوال عن الحال فكذلك لا يكون قبل وجود الاصل و
لو لم نحملها على الاصل لا حتجنا الى الغايها فلا يقع شي ما لم يشا في المجلس ويترتب
صحة مشيتها على نيه الزوج وكم اسم للعدد الواقع فاذا قال انت طالق كم شئت
لم تطلق ما لم يشا ويتعلق اصل الطلاق بمشيتها لان المشيه واقعه في نفس الواقع لان
العدد هو الواقع وقد علق جميع الاعداد بمشيتها وانما يصير جميع الاعداد معلقا بمشيتها ... فيها م
اذا تعلق اصل الطلاق بها ويتوقت المشيه بالمجلس لانه ليس طلب عن الوقت
وحيث واين اسمان للمكان فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه
لا يقع ما لم يشا ويتوقت مشيتها بالمجلس لانه ليس فيهما معنى الوقت حتى تقصنا
عموم الاوقات بخلاف اذا شئت ومتى شئت لانهما تعمان في الاوقات كلها فلها
ان تشا في المجلس وبعده اللفظ المذكور بعلامة الذكور مطلقا تتناول الذكور و
الاناث عند الاختلاط خلافا لبعض اصحابنا وبعض الشافعيه ولا تتناول الاناث

المفردات اتفاقا وان ذكر بعلامة التانيث تناول الاناث خاصه لان دخول
الاناث ثم بطريق التبعية وذا يليق بهن لا بالذكور وقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات
لتطيب قلوبهن لانهن شكون الى النبي عليه السلام فطلبن التخصيص بالذكر فبطل
تشبث الخصم به لا ... الاولاد
ثبت المزني به طانا ان المسلمين لو تناول الفريقين لكان ما بعده تكرارا حتى
قال محمد رحمه الله في السير اذا قال امنوني على بني وله بنون وبنات ان
الامان تناول الفريقين ولو قال امنوني على بناتي لا تتناول المذكور من اولاده بنيّ م
ولو قال على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن لان الاسم لا يتناول
الاناث المفردات ولهذا قال محمد رحمه الله وهو روايه عن ابي حنيفه رضي الله عنه
اذا اوصى لبني فلان وفلان ابو الذكران والاناث فالوصيه للكل لان البنين
تناول البنات المختلطه بالبنين كالاخوه تناول الاخوات المختلطه بالاخوه قال
الله تعالى وان كانوا اخوة رجالا ونساء فقد ذكر في الكشاف المراد بالاخوه الاخوه
والاخوات تغليبا بحكم الذكوره وانما للحصر حكاه ابو علي الفارسي في الشيرازيات لازم
عن النحاة وان للاثبات وما للنفي فيبقى كذلك عند التركيب لان الاصل
عدم التغيير ولا يقتضي ان اثبات غير المذكور وما نفي المذكور اتفاقا فتعين عكسه معين م
واحتج المخالف بقوله تعالى انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم
ومن ليس كذلك فهو مومن اجماعا والجواب انه محمول على المبالغه
اي انما الكاملون في الايمان الذين من صفتهم كيت وكيت فاما الصريح فما ظهر المراد
به ظهورا بينا حقيقه كان او مجازا ومنه سمي القصر صرحا لظهوره وارتفاعه
على سائر الابنيه والصريح الخالص من كل شي ويقال فلان صرح بكذا اي اظهر
ما في قلبه لغيره من محبوب او مكروه بابلغ اظهار فهو اظهر من الظاهر بانضمام كثرة
الاستعمال اليه وهو كقوله انت حر وانت طالق وبعت واشتريت ووهبت
لظهور المراد بهذه الالفاظ بواسطه كثرة الاستعمال وحكمه تعلق الحكم بعين
الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمه اي النيه فعلى اي وجه

اضيف الى المحل من نداء او وصف كان موجبًا للحكم حتى اذا قال يا حرة او يا طالق
او حررتك او طلقتك يكون ايقاعًا نوى او لم ينو كما لو قال انت حرة او انت طالق
لان عينه قام مقام معناه في ايجاب الحكم لكونه صريحًا فلا يحتاج الى النية

واما الكناية فما استتر المراد به ولا يفهم الا بقرينة حقيقة كان او مجازا مثل الفاظ
الضمير فان المراد لا يفهم بها بدون القرينة فان هو لا يبين بنفسه من اسم واسم الا
بدلالة اخرى وهذا لان الضمير عبارة عن الاسم المتضمن للاشارة الى المتكلم
او المخاطب او الى غيرهما بعد سبق ذكره ولا يفهم المراد منه بلا قرينة ومن معنى الكناية
اخذت الكنى فان الرجل معروف باسمه العلم والاسم الصريح لكل شخص ما جعل
علمًا له ثم يكنى عنه بالنسبة الى ولده وهي لا تعرف الا بدلالة زائدة وهي معرفة ولده وتلك
الكنية حقيقة وليست بمجاز عن اسمه العلم لانه لا اتصال بينهما فعلمت ان الكناية
قد تكون بالحقيقة وقد تكون بالمجاز اخذت من قولهم كنيت وكنوت قال
واني لاكنو عن قذور بغيرها واعرب احيانا بها فاصارح وحكمها ان
لا يجب العمل بها الا بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال لتردد في المراد بها فلا
يجب الحكم بها ما لم يزل ذلك التردد بدليل يتصل بها ولهذا سمي المجاز قبل ان يصير
متعارفا كناية لما فيه من التردد لاحتمال الحقيقة وغيرها وكنايات الطلاق
سميت بها مجازا حتى كانت بواين الا اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة

اعلم ان الفقهاء يسمون لفظ البائن والحرام ونحوهما كنايات الطلاق مجازا
لا حقيقة لانها معلومة المعاني غير مستترة المراد ولكن باعتبار معنى التردد فيما
يتصل به هذه الالفاظ لاحتمال ان يراد به البينونة من جهة الخيرات او من جهة
القرابة او من جهة النكاح شابهت الكنايات فسميت بذلك مجازا ولهذا الابهام
احتيج الى نية الطلاق فاذا زال التردد بنية الطلاق وجب العمل بموجبها من
غير ان يجعل كناية عن الصريح ولذلك يقع بها الطلاق البائن لان لهذه الالفاظ
تاثيرا في انقطاع النكاح ومعلوم ان ما يكون كناية عن غيره فان عمله كعمل ما جعل

كناية عنه ولفظ الطلاق لا يوجب البينونة بنفسه فعلم انها عوامل بحقائقها وانما تكون
هذا الاسم على الاصل الشافعي حقيقة لهذه الالفاظ لان الواقع بها رجعي عنده الا في قول الرجل
اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة اعلم ان قوله اعتدي كناية لاحتماله
وجوها مغايرة اذ حقيقة الاعتداد للحساب فيحتمل ان يراد به عد نعم الله ونعم الزوج
وغير ذلك ولا اثر لذلك في قطع النكاح ويحتمل ان يراد به عدة الاقراء فاذا نوى
الاقراء وهو لا عدة الا من النكاح تعين وجه الطلاق لهذه النية ووقع الطلاق
به بعد الدخول اقتضاء لان الامر بالاعتداد لا يصح بدون الطلاق والطلاق
معقب للرجعة وان كان قبل الدخول وقع به الطلاق عند البينة باعتبار انه
مستعار عن الطلاق لان الطلاق سبب للاعتداد فاستعير الحكم وهو الاعتداد
لسببه وهو الطلاق ولذلك كان رجعيًا قال قلت ما ذكرت غير صحيح لوجوه
احدها انه لو جعل مستعارا عن الطلاق فلا يخلو اما ان جعل مستعارا عن قوله
انت طالق او مطلقة او طلقتك او طلقي لا يجوز الاول والثاني والثالث للاختلاف
في الصيغة لان قوله اعتدي امر والاول والثاني ليسا بفعل والثالث وان كان
فعلا فليس بامر ولا بد للاستعارة من الاشتراك في الصيغة فانظر في قوله وهبت
ابنتي منك وقوله انت حرة وانت طالق كيف تطابقا صيغة وكذا الرابع لانه
لو قال لها طلقي لا يقع الطلاق بمجرد هذا اللفظ وثانيها ان الطلاق قبل
الدخول ليس بسبب لوجوب العدة لعدم وجوبها عليها بالنص فانى يصح الاستعارة
ولئن كان سببا فاستعارة المسبب لسبب غير جائزة كما مر والوجه الثالث فلئن
يجعله مستعارا عن قوله كوني طالقا فقد صرح في الفتاوى انه اذا قال لها كوني طالق
بائن او طالق شئ انها تطلق من غير نية والطلاق سبب لوجوب العدة بالنظر
الى الاصل اذ النكاح شرع للتوالد والتناسل وكانت شرعيته للدخول لا للطلاق
وطلاقها قبل الدخول بها يكون من العوارض والعوارض غير داخلة في القواعد و
استعارة المسبب للسبب انما لا يجوز اذا لم يكن مختصا به اما اذا كان مختصا به فيجوز

لانه حينئذ يصير كالعلة والمعلول وهذا لانه انما لا يجوز استعارة الطلاق للعتاق
ولا النكاح للبيع لانه كما يثبت ملك المتعة بالبيع يثبت بالهبة والارث والوصية والاستيلاد
فلم يكن لملك المتعة اختصاص بالبيع وكذلك زوال ملك المتعة كما يثبت بالعتاق
يثبت بالرضاع والمصاهرة والارتداد فلا يجوز استعارة الحكم للسبب في مثل هاتين
الصورتين لتزاحم الاسباب وعدم الاختصاص المجوز للاستعارة فاما اذا وجد
الاختصاص فيجوز استعارة المسبب للسبب كما قال الله تعالى اعصر خمرا اي عنبا
اذ لا بد للخمر من العنب عندنا فهي النيء من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد
على اختلاف فيه فكذلك هنا لا يتصور العدة بدون الطلاق نظرا الى الاصل فوجد
الاختصاص المجوز للاستعارة فيجوز وكذلك قوله استبرئي رحمك يحتمل لان معناه
اطلبي براءة رحمك يجوز ان يكون البراءة للوطء او للتزوج بزوج آخر فثبت الطلاق
عند نيته بعد الدخول ايضا وقبل الدخول مستعارا كما مر في اعتدي اذ هو تصريح بحكم
الاعتداد فاحتمله وقد صح ان النبي عليه السلام قال لسودة اعتدي ثم راجعها وقال
لحفصة اعتدي ثم راجعها وكان المعقول الذي بينا مؤيدا بهذا النص فان قلت
اذا ثبت الرجعة بالسنة في قوله اعتدي ينبغي ان يثبت بغيره من الالفاظ بالقياس
لان الكل كناية قلت ثبوت البينونة في سائر الكنايات على وفاق القياس لان
قوله بائن يقتضي البينونة بنفسه وكذا البتة وغيرهما وعدم ثبوت البينونة هنا
بالنص على خلاف القياس فيقتصر على مورده ولا يتعدى عنه الا اذا كان في معناه
من كل وجه وحينئذ يثبت دلالة كما في قوله استبرئي رحمك كما مر وكذلك قوله
انت واحدة يحتمل ان يكون نعتا لمصدر محذوف اي انت ذات تطليقة واحدة
بحذف اولا المضاف الذي هو ذات ثم حذف الموصوف الذي هو تطليقة كذا في المقصد
ويحتمل صفة للمرأة اي واحدة عند قومك او منفردة عندي ليس معك غيرك او واحدة
نساء العالم في الجمال والمال والكمال فاذا زال الابهام بنية الطلاق كان دلالة على صريح
الطلاق معقب للرجعة لا عاملا بموجبه اذ موجبه التوحد وهو لا ينبئ عن الوقوع

والصحيح صح

فضلا عن الرجعة والحاصل في الكلام الصريح وفي الكناية قصور وظهر التفاوت
فيما يندرئ بالشبهات اعلم ان الاصل في الكلام للافهام وضع وللاعلام نصب
وانما يعمل بالكنايات للحاجة فصارت بمنزلة الضرورات التي يؤتى بها عند الحاجة
ولهذا لا يجب حد القذف الا بصريح الزنا حتى لو قذف رجل رجلا بالزنا فقال له رجل
آخر صدقت لا يحد المصدق لان ما تلفظ به كناية عن القذف لاحتمال مطلق التصديق
وجوها مختلفة فانه كما يحتمل التصديق في الزنا يحتمل ان يريد به صدقت قبل هذا كنت
الآن في هذا وكذا اذا قال لغيره لست بزان يريد التعريض بالمخاطب لا يجب الحد
لانه ليس بتصريح في النسبة الى الزنا وكذا في كل تعريض لا يجب الحد فان قلت
لو قذف رجل رجلا بالزنا فقال رجل آخر هو كما قلت حد هذا الرجل وههنا تعريض
قلت كان التشبيه يوجب العموم في المحل الذي يحتمله حتى قلنا في قول علي عليه السلام
اعطوا الذمة وبذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا انه يجري
على العموم فيما يسقط بالشبهات وفيما يثبت مع الشبهات فهذا الكاف ايضا يوجب
العموم لانه حصل في محل يحتمله وكان نسبته له الى الزنا قطعيا بمنزلة كلام الاول
كما هو موجب العام عندنا اي بمنزلة كلام الرجل الاول ونفرق بين الظاهر والصريح
بان الظهور في الصريح اتم بانضمام كثرة الاستعمال بخلاف الظاهر وبين الكناية والمجاز
بانه لا جواز للمجاز بلا اتصال صورة او معنى كما مر ويكنى عن الحبشي بابي البيضاء وعن
الضرير بابي العيناء ولا اتصال بينهما في الحقيقة قد يراد في موضع الكناية مع ما كني له
ولا يراد الحقيقة عند ارادة المجاز بل تتنحى الحقيقة عند ارادة المجاز وبيانه في
كثير الرماد او عند ارادة الجودة فان كثرة الرماد تفهم مع ما يلزم فانه اذا كان كثير
الرماد كثير الانفاد وكان كثير الطبخ وكان كثير الاضياف وكان جوادا فيراد كثرة
الرماد لا لذاته ولكن لاثبات الجودة واذا قلت فلان اسد لا تفهم منه الهيكل
المخصوص اصلا بل تنحى لما استعمل عن موضعه الاصلي الى موضع المجاز وفي الكناية
ما استعمل عن موضعه الاصلي بل اثبت اللوازم بواسطة ثبوته وكانا في طرفي نقيض

الصريح لا الكلام صح
فلم صح
لم يحد صح
الظاهر صح
كما صح

التبين

والحاصل ان الكنايه ما استتر المراد به وهذا الاستتار جاز ان يكون في موضع الحقيقة وجاز
ان يكون في موضع المجاز والصريح هو البين في الظهور فجاز ان يكون المجاز بينا
جليا كفعل اسد الله وجاز ان يكون خفيا كما في كثير من المجاز وبين الحقيقي والكناية بان
الحقيقي ما خفي مراده بعارض غير الصيغة ولا خفاء في ذاته كانه السريه فانها ظاهرة في ذاتها
ولكن الطرار اختص باسم اخر يخفى المراد بهذا النص في حقه واما الكنايه فقد لا يكون
مفهوم المعنى بنفسه كهاء المغايبة بيان القسم الرابع اما الاستدلال بعبارة النص
فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له واريد به قصدا ويعلم قبل التامل ان ظاهر النص متناول له
واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق
له النص وليس بظاهر من كل وجه حتى لا يفهم بعض الكلام في اول ما قرع سمعه من غير
تامل سميناه اشاره وبطرح من المحسوسات لان من نظر الى شي يقابله فراه وراى
مع ذلك غيره يمنه ويسرة باطراف عينيه من غير قصد فما يقابله فهو المقصود بالنظر
وما وقع عليه اطراف بصره فهو مرئي بطريق الاشاره تبعا لا قصدا وهذا كقوله تعالى
وعلى المولود له رزقهن سيق لاثبات النفقه وفيه اشاره الى ان النسب الى الآباء اعلم
ان الثابت بعبارة هذا النص وجوب نفقتها على الوالد فان الكلام سيق لذلك والثابت
بالاشارة لان نسبة الولد الى الاب لانه نسب الولد اليه بحرف اللام المختص للاختصاص
فيكون دليلا على ان المختص بالنسبة هو الوالد ولان للاب ولاية حق التملك في مال
الابن فان المضاف بحرف اللام دليل الملك كما يضاف العبد الى سيده فيقال هذا
العبد لفلان واليه اشار رسول الله صلى الله عليه بقوله انت ومالك لابيك وانه
لا يعاقب بسببه اي لا يقتل قصاصا بقتله ولا يحد بوطء جاريته وان علم حرمتها
لانه نسب اليه بلام الملك فلا يستوجب العقوبة بسببه كالمالك المملوكة وان
الاب ينفرد بتحمل نفقة الولد ولا يشاركه فيها احد كنفقة عبده لا يشاركه فيها احد
لانه اوجب النفقة عليه بهذه النسبة ولا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا لا يشاركه
احد في حكمها وان الولد اذا كان غنيا والاب محتاجا لا يشارك الولد احد في نفقته

وجوبه
الاب للنسبة بلام الملك وفي قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك دليل على نفقة سائر
القرابات غير الوالد خلافا للشافعي رحمه الله فالوراثة في الاصل باعتبار القرابة فيتناول
الاخ والعم وغيرهما بعمومه اذ كل واحد منهما سمي وارثا وتناولهم بمعناه اصالة ثم
مشتق من الارث اي من يأخذ الارث وفيه اشاره الى ان النفقة على الاقارب
سوى الولد بقدر حصتهم من الميراث حتى ان نفقة الصغير على الام والجد تجب
اثلاثا لان الوارث اسم مشتق من الارث كالزاني والسارق من الزنا والسرقة فيجب
بناء الحكم على معناه وفي قوله تعالى رزقهن وكسوتهن اشاره الى ان اجر الرضاع يستغني
عن التقدير بالكيل والوزن وانما يعتبر فيه المعروف دليلا لابي حنيفة رضي الله عنه في جواز
استيجار الظئر بطعامها وكسوتها وفي قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا
من ديارهم واموالهم فان الآية سيقت لبيان استحقاق سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين
لانها نزلت لبيان هذا الحكم على سبيل التفسير لما سبق من اول الآيه وهو قوله تعالى
ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله الى قوله للفقراء المهاجرين وقوله للفقراء بدل
من قوله لذي القربى والمعطوف عليه باعادة اللام لقوله تعالى للذين استضعفوا
لمن امن منهم وهم المهاجرون والذين تبوؤا الدار الانصار وهو معطوف على المهاجرين
والذين جاؤا من بعدهم عطف على المهاجرين ايضا وهم الذين هاجروا من بعد وفي
في الايه اشاره الى زوال املاكهم عما خلفوا بمكة لاستيلاء الكفار عليها لانه سماهم فقراء
مع اضافة الديار والاموال اليهم والفقير حقيقة من لا يملك المال لا من بعدت
يده عن المال لان الفقر ضد الغنى والغني حقيقة من يملك المال لا من قربت
يده من المال فالمكاتب ليس بغني حقيقة وان كان في يده اموال حتى لا تجب عليه
الزكوة ويحل له اخذ الزكوة وابن السبيل غني حقيقة وان بعدت يده عن المال لقيام
ملكه حتى وجبت الزكوة عليه ومطلق الكلام محمول على حقيقته وهذا حكم ثابت
بصيغة الكلام ولكن لما لم يتبين ذلك الا بالتامل سميناه اشاره ولهذا اختلف العلماء
فيه لاختلاف فهم في التامل ولهذا قيل الاشاره من العباره بمنزلة الكنايه من الصريح

فالمكاتب

وبهذا يعرف بين الظاهر والاشارة فانهما استويا من حيث ان الكلام لم يسبق لهما الا انهما افترقا باعتبار ان الاشاره قد يكون خفية يحتاج الى التامل بخلاف الظاهر وقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا فالثابت بالعباره بيان منة الوالدة على الولد لان اول الايه وهو قوله ووصينا الانسان بوالديه احسانا حملته امه كرها ووضعته كرها يدل على ذلك وفيه اشاره الى ان اقل مدة الحمل سته اشهر لانه ثبت ان مده الفصال حولان بقوله تعالى وفصاله في عامين فبقي للحمل سته اشهر ولهذا خفي ذلك على اكثر الصحابة رضي الله عنهم واختص بفهمه ابن عباس فقد روي ان رجلا تزوج امراة فولدت لسته اشهر فهم عثمان رضي الله عنه برجمها فقال ابن عباس رضي الله عنه اما انها لو خاصمتكم لخصمتكم قال الله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقال وفصاله في عامين فاذا ذهب للفصال عامان فلم يبق للحمل الا سته اشهر فدرأ عثمان عنها الحد وقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الى قوله وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل فالثابت بالعباره اباحة الاكل والشرب والجماع في جميع الليل وانتساخ ما كان قبله من التحريم والثابت بالاشاره استوا الكل في الحظر لانه قال ثم اتموا الصيام الى الليل اي الكف عن الاكل والشرب والجماع وكان حظر الكل بطريق واحد لدخول الكل تحت خطاب واحد واستوى الكل في ايجاب الكفاره فلم يكن للجماع اختصاص بالكفاره كما قال الشافعي رحمه الله وصحة نية الصوم بعد طلوع الفجر لانه اباح الجماع والاكل والشرب الى اخر الليل ثم امر بالصوم بقوله ثم اتموا الصيام وثم للتراخي والصوم يكون بالنيه والامساك فيصير النيه بعد طلوع الفجر ضرورة لان الليل لا ينقضي الا بجزء من النهار وانما جاز تقديم النيه على الفجر بالسنه للتخفيف اذ لا معنى لاشتراط النيه الاداء في غير وقت الاداء لان النيه في الليل اصل وصحة الصوم من اصبح جنبا لانه اباح الجماع الى اخر الليل واذا جامع في اخر الليل يكون الاغتسال بعد طلوع الفجر ضروره وقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون

اهليكم

اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة لانه سيقت لايجاب نوع من هذه الانواع الثلاثه على سبيل التخيير وفيه اشارة الى ان الاصل في الاطعام الاباحه والتمليك ملحق به لان الاطعام فعل متعد لازمه طعم يطعم كالاجلاس متعد من جلس ومعنى طعم واكل فالاطعام جعله آكلا فاذا لم يكن لازمه ملكا لم يكن متعديه تمليكا كسائر الافعال اذا صارت متعدية بادخال الهمزة لم يبطل حقيقتها فاذا سلط المسكين على الطعام حتى صار طاعما حصلت الكفاره فلا حاجه الى التمليك منه وجعل التمليك فيه ترك لحقيقة الكلام وانما الحقنا التمليك به لان الاباحة جزء من التمليك تقديرا والتمليك كله لان حاجات الفقير كثيره وملك الطعام سبب لقضاء كلها فاذا ملكه من الفقير وكانه قضاها كلها ومن الحوائج الاكل فصار كانه اتى بما هو المنصوص عليه وزعم المخالف وهو احمد بن سهل بانه لا يجوز التمليك لجواز ان لا يطعم المسكين وكان تركا للمنصوص عليه باطلا لان النص واقع على الاخر من الكل وهو الاباحه فعديناه الى الكل الذي يشتمل على المنصوص عليه وغيره فيكون عملا بالنص معنى والكسوه تخالف الاطعام فان الكفاره ثم لا تتادى الا بتمليك الثوب من الفقير لان النص ثم تناول التمليك لانه جعل العين كفاره اذ الكسوه بكسر الكاف اسم للثوب وبفتح الكاف اسم للحوائج كلها لم يتعده الا هو جزء منها وهي الاعاره على ان الاعاره مع كونها جزء قاصرة لانها غير لازمة لامكان الاسترداد فيكون منقضيه قبل كمال المنفعه والاباحة في الطعام لازمة لامكان الاسترداد لانه لا يمكن الاسترداد بعد الاكل وكانت كاملة فهما في طرفي نقيض اي الاطعام في الكسوة لان الاول فعل والثاني عين والفعل مع اللافعل نقيضان والاعارة في الكسوة والاباحة في الاطعام في طرفي نقيض لان احدهما جزء المنصوص عليه والاخرى كله مع التفاوت الذي بينا وهو ان احدهما لازمه والاخرى غير لازمه وشرط التمليك في الاطعام قياسا على الكسوة غلط في الاصل والفرع اما في الفرع اما الاباحة في الاطعام منصوص عليها واما في الاصل فلان ما يتعلق بالكسوة ليس حكما شرعيا ليصح تعديته الى غيره واشتراط التمليك فيه ثبت ضرورة وضمنا لان الواجب علينا فعل

للفعل ومحلا لا بد من العين لا يصح اخراجها الا بالتمليك من الفقير مما صار النص دالا عليها على التمليك الذي هو متضمنا

التكميل كما في العبادات تحقق قال الله تعالى قبلنا افعال ابتلانا باقامتها او كف وما ذاك الا
التمليك ممن يتصور منه ولا نقل لتعليل وسنعرف في باب القياس ان شا الله تعالى
وفي لفظ الاطعام والكسوة والمساكين اشاره الى ان المصروف اليه صار اهلا
لحاجته الى الطعام والكسوة لانه نص على صفه تنبي عن الحاجه في المصروف
اليه وهي المسكنه ولان الله تعالى ما شرع صله مالية الا للحاجه اليها ولما
حقق هذه الصله بالكسوة وهي اسم لثوب يكتسى وبالاطعام وهو يقتضي الحاجة
الى الطعم لان اطعام الطاعم لا يكون كتمليك المالك علم ان سبب الاستحقاق
الحاجه الى الطعام والاكتساء وان الواجب قضاء الحوائج لا اعيان المساكين
وهذه الحاجه تتجدد بالايام لفقير واحد فصار المسكين الواحد باعتبار
الازمنه المتجدده للحاجه بمنزلة المساكين فاذا اطعم مسكينا واحدا في عشرة ايام
صار كانه اطعم عشرة في ساعة لوجود عدد الحوائج فيجوز باشارة النص فان قلت
فما جوابكم في الكسوة لا تتجدد في كل يوم وانما يحتاج اليها في كل سنة اشهر ونحو ذلك
قلت ما ذكرت حاجه اللبوس فاما اذا اعتبرت جمله الحوائج فهو هالك
تقديرا وقد بينا ان التكميل في الكسوة يحصل بالتمليك وان التمليك قائم مقام
قضاء جميع الحوائج وكان ينبغي ان يصح الاداء على هذا متواترا غير ان الحاجات
اذا قضيت لم يكن بد من تجددها ولا تجدد الا بالزمان فقدر ذلك بيوم حتى قال
بعض مشايخنا يجوز الاداء في يوم واحد الى المسكين واحد العشرة كلها في عشر
ساعات لان الحاجه تتجدد بتجدد الزمان وقد تعذر الوقوف على حقيقة الحاجة
فيجعل باعتبار كل ساعة كان الحاجه متجدده حكما الا انه غير معلوم وكان
التقدير باليوم احق وتمليك الطعام مثل الثوب حتى يجوز في عشر ساعات عند
البعض اما الاباحه فلا تصح الا في عشرة ايام لان الواحد لا يستوفي في يوم واحد
طعام عشرة مساكين فلا تتجدد الحاجه فيها الا بتجدد الايام ولا يلزم انه اذا قضى
كسوتين من رجلين في ساعة يصح وان قضيته من رجل واحد لا يصح لان

واحد

الصرف عشرة اثواب لمسكين واحد في عشرة ايام والطعمة الى الكسوة

ولهذا لا يصح لان كل واحد منهما مامور بالاداء الى الفقير وباداء احدهما لا يخرج الفقير عن كونه فقيرا
فيكون مؤديا الى الفقير وان ادى الاول في تلك الساعة لان اداء الاول في حق الثاني
كالعدم فلم يوجد كل واحد بالتفريق لوصول اداء كل واحد الى الفقير بخلاف
ما اذا كان المعطي واحدا لانه مكلف بالتفريق لما مر به وقوله عليه السلام اغنوهم
عن المسئلة في مثل هذا اليوم فالثابت بالعبارة وجوب صدقة الفطر في يوم العيد
الى الفقير لانه سيق الكلام له وفيه اشاره الى انها لا تجب الا على الغني لان الاغناء
من غير الغني لا يتصور كالتمليك من غير المالك وان الواجب الصرف الى المحتاج
لان اغناء الغني اثبات الثابت وانما يتحقق اغناء المحتاج وان المستحب اداؤها
قبل الخروج الى المصلى ليحضر المصلى فارغ البال من قوت العيال فلا يحتاج الى
السوال وان وجوب الاداء يتعلق بطلوع الفجر لان اليوم من طلوع الفجر الى غروب
الشمس وانما يغنيه عن المسئلة في ذلك اليوم اداؤه فيه وان الواجب يتادى بمطلق المال
لانه اعتبر الاغناء وذا يحصل بالمال المطلق وان الاولى ان يصرفها الى فقراء المسلمين
لانه يوم عيد للاغنياء والفقراء وانما يتم ذلك للفقراء اذا استغنوا عن السوال فيه
وان يصرف صدقته الى مسكين واحد لان الاغناء يحصل به واذا فرقها على المساكين
لم يتم معنى الاغناء وما كان ابلغ فيما هو المنصوص عليه كان الكمل فهذه احكام عرفت
باشارة الحديث ومعنى قوله عليه السلام اوتيت جوامع الكلم وهما سواء في ايجاب
الحكم لان كل واحد منهما ثابت بالنظم الا ان الاول احق عند التعارض لاختصاصه
بالسوق وللاشاره عموم كما للعبارة لان الثابت بالاشاره كالثابت بالعبارة من حيث
ان كل واحد منهما ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فيحتمل التخصيص
كالثابت بالعبارة وقال بعض مشايخنا لا يحتمل الخصوص لان العموم فيما سيق الكلام
لاجله فاما ما كان بطريق الاشاره فهو زياده على المطلوب بالنص ولا يكون فيه معنى
العموم حتى يحتمل التخصيص واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة
لا اجتهادا كالنهي عن التافيف يوقف به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد والله اعلم

ارتكاب

ان الثابت بدلالة النص ما ثبت بمعنى النظم لغة وانما نعني به معنى ظاهرا يعرف بسماع اللفظ
من غير تأمل حتى استوى فيه الفقيه ومن ليس بفقيه من اهل اللغة من حيث انه ثبت
بمعنى النص لغة لا رأيا ولا اجتهادا لوضوحه سميناه دلالة لا قياسا ولسنا نعني به
ظاهر معنى اللغة ولكنا نعني به ما يؤدي اليه معنى اللغة كالضرب فله معنى لغوي
وهو استعمال آلة التأديب في محل صالح له بالايقاع عليه وهو مفض الى الايلام وهو
مستفاد من المعنى اللغوي وليس بعين المعنى اللغوي فصار للضرب صورة معلومة
ومعنى مقصود وهو الايلام فبدونه لا يسمى ضربا عرفا بل لعبا فالجمع بين المنصوص
عليه وغير المنصوص عليه بما ادى اليه المعنى اللغوي دلالة النص والجمع بينهما
بالمعنى المستنبط شرعا قياس وقال بعض مشايخنا دلالة النص والقياس سواء
لان القياس ليس الا اثبات مثل حكم المنصوص عليه في غيره بمثل المعنى اللغوي الذي
تعلق به الحكم في الاصل وهذا موجود في الدلالة غير ان المعنى الموجب اذا كان
خفيا سمي قياسا واذا كان جليا سمي دلالة وليس كذلك فان التافيف حرم بقوله تعالى
ولا تقل لهما اف وهو كلمة كراهية تذكر عند الضجر وله صورة معلومة ومعنى مقصود
لاجله ثبت الحرمة وهو الاذى وهذا معنى يفهم منه لغة حتى شارك فيه غير الفقهاء
اهل الرأي والاجتهاد كمعنى الايلام من الضرب ثم تعدى حكمه الى الضرب والشتم
بذلك المعنى لان الاذى الموجود في التافيف موجود فيهما وزيادة فهذا دلالة وليس
بقياس فالقياس استنباط علة من النص بالرأي ظهر اثرها في الحكم شرعا لا لغة كما نقول
في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل انه معلول بالقدر والجنس بالرأي فان
ذلك لا يتناوله صورة النظم ولا معناه اللغوي لان قوله عليه السلام الحنطة
بالحنطة الجر معناه بيعوا اذ الباء للالصاق يقتضي فعلا والامر للايجاب
والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التي هي شرط والمماثلة لا تجب في موضع لا يتصور
فيه المماثلة لانه يصير تكليف ما ليس في الوسع فلما اوجب التسوية في هذه الاموال
دل انها امثال متساوية ولن يكون كذلك الا بالقدر والجنس وكل موجود من المحدثات
موجود

موجود بصورته ومعناه فانما تقوم المماثلة بهما فالاول مشير للصورة والثاني مشير للمعنى
والمراد بالمثل القدر وبالفضل الفضل عن القدر فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما
في القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم الامر فاذا وجدنا الارز وغيره امثالا متساوية لوجود
الكيل والجنس فيجب فيها المماثلة وكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض
في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فيحرم بطريق القياس واين مثل هذا الاعتبار
والاستنباط في الدلالة فهي مكشوف فيه القناع مرفوعة اللثام كاسمها وكل عربي سمع آية
التافيف يفهم حرمة الضرب والشتم كانه يعرف ببديهة العقل لان المعنى الذي
لاجله ثبت الحرمة هو الاذى حتى ان من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ او كان
من قوم يستعملونه للترحم او للاكرام لا يحرم التافيف في حقه فبهذا التقرير الواضح و
البيان اللائح تبين انهما لا ينخرطان في سلك كما زعموا والثابت به كالثابت بالاشارة
الا عند التعارض اي الثابت بدلالة النص مثل الثابت باشارة النص لان احدهما ثابت
معناه لغة والاخر نظمه الا انه عند التعارض دون الاشارة لوجود النظم والمعنى فيها
ولم يوجد في الدلالة غير المعنى فترجحت الاشارة بما اختصت به وهو النظم وكلاهما
من باب البلاغة غير ان ذا لفظ يتضمن معنيين وهذا لفظ في محل خاص يتضمن
معنى عاما ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص دون القياس
لانه ثابت بمعنى مستنبط بالرأي وكان دليلا فيه شبهة والحدود تسقط بالشبهات
فكيف تثبت بما تسقط بالشبهة بدليل فيه شبهة مثاله ما روي ان ماعزا زنى و
هو محصن فرجم ورجمه ثبت بالنص ورجم من سواه ثبت دلالة لانا نعلم بالاجماع ان
السبب الموجب في حق ماعز زناه في احصانه لا كونه ماعزا وهذا السبب يعم غيره
فكذلك حكمه وكذلك كفارة الافطار تجب على الاعرابي الذي جامع امرأته في نهار رمضان
بالنص وعلى غيره بدلالة النص لان النبي صلى الله عليه وسلم انما اوجب الكفارة على
الاعرابي بجنايته لا لكونه اعرابيا فمن وجد منه مثل تلك الجناية يثبت الحكم في حقه
دلالة ولا يقال ان الحكم ثبت في غيره بالاجماع لانه علم بالاجماع ان الحكم في حق

في حق غيره ثبت بمعنى النص وكذلك يجب الكفاره بالاكل والشرب عندنا بدلاله النص
دون القياس لانه عليه السلم انما اوجب الكفاره في الوقاع باعتبار انه افساد لصوم
رمضان وهتك لحرمة الشهر لان وجوب الكفاره بطريق الزجر والعقوبه فكان
الموثر في وجوبها جهة المعصية في ذلك الفعل والوقاع ليس بجنايه لعينها لانه تصرف
في بضع مملوك له بل باعتبار ما ذكرنا الا ترى ان الاعرابي سال عن الجنايه فانه قال
هلكت واهلكت ولم يرد به الهلاك الحقيقي فعلم انه اراد به الهلاك الحكمي سببا للمعصيه
لانها مفضيه الى الهلاك حكما لقوله تعالى اومن كان ميتا فاحييناه اي كافرا فهديناه ولهذا
يقسم ماله بين ورثته اذا لحق بدار الحرب مرتدا ويحكم بلحاقه ويعتق مدبروه وامهات
اولاده وانما اجاب رسول الله عليه السلم عن حكم الجنايه لان الجواب ينبني عن السوال
والقاضي الجواب عن الجنايه على الصوم لا على نفس الوقاع فهو الة الجنايه ثبت
الحكم في الاكل والشرب دلاله لان معنى الجنايه فيهما اوفر اذ دعوة النفس اليهما
اكثر فكان شرع الزاجر احق ومن ذلك ان الكفاره لما وجبت على الرجل بالنص
بجنايه الافطار وجبت على المراه دلاله لان الجماع جنايه وهو يعمهما ومن ذلك قال الصو
ان النبي عليه السلم للذي اكل وشرب ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك ثم انشا
هذا الحكم في الوطء ناسيا بدلاله النص لا بالقياس اذ القياس يقتضي فساد الصوم لان
تفويت ركن الصوم حقيقه لا يختلف بالنسيان والعمد والمعدول عن القياس لا يقاس
عليه ولكن لما كان معنى النسيان لغه انه مطبوع عليه ومدفوع اليه خلقه ولا صنع غيره
لاحد فيه فكان سماويا محضا وكان مضافا الى صاحب الحق فكان عفوا والجماع ناسيا
كالاكل ناسيا في هذا المعنى فثبت الحكم فيه بدلالة النص فان قيل الجماع ليس
نظير الاكل والشرب لان النسيان في الاكل والشرب يغلب لان وقت اداء الصوم وقت
الاسباب المفضيه الى الاكل من التصرف في الطعام وغير ذلك فيبتلى فيه بالنسيان
غالبا وهو ليس بوقت للوقاع عادة ولان الصوم يضعفه عن الوقاع ولا يحوجه
الى ذلك كما يحوجه الى الاكل لان بالصوم تخلو المعده وخلو المعده يحمله على الاكل فيسعى

ان

ان لا يجعل جماع الناسي في الصوم عذرا كالاكل ناسيا في الصلوة لانهما نادران قلنا
الاكل والشرب منه في اسباب الدعوة ولكن الميل اليهما قاصر في حاله لانه لا يغلب البشر
واما الوقاع فقاصر في اسباب الدعوة ولكنه كامل في حاله لان هذه الشهوة تغلب
البشر حتى لا يصبر عن الجماع ويذهب من قلبه كل شي سوى ذلك المقصود فيكون هذه
الزياده بمقابله ذلك القصور فاستويا فصح الاستدلال ومن ذلك ان القضا لما
وجب على المفطر بعذر السفر والمرض بقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر
فعده من ايام اخر وجب على المفطر بغير عذر بدلاله النص ومن ذلك ان النبي
عليه السلم قال لا قود الا بالسيف واراد به الضرب بالسيف لا قبضه ولهذا الفعل
وهو الضرب بالسيف معنى مقصود وهو الجنايه بالجرح والحكم جاء بني على المماثله
فكان ثابتا بذلك المعنى واختلف في ذلك المعنى فقال ابو حنيفه رحمه الله هو الجرح
الذي ينقض البنيه ظاهرا وباطنا فلهذا لا ثبت الحكم فيما لا يماثله في هذا المعنى وهو
الحجر والعصا وثبت فيما يماثله في هذا المعنى وهو الرمح والخنجر وقالا هو ما لا تطيق
النفس احتماله فيهلك سواء كان جرحا او لم يكن حتى قالا بوجوب القود بالقتل بالحجر العظيم
والخشب العظيم بدلالة النص لان القصاص وجب عقوبه لما ارتكب من الكبيرة
التي هي قرينه الشرك وزجرا عن هتك حرمة الانفس وهتك حرمتها بما لا تطيق حمله
ولا تبقى معه فاما الجرح وهو تمزيق الجلد والجسد فوسيله الى الهلاك فما كان بغير
الوسيله كان اتم وله ان المعتبر في كل فعل هو الكمال لما في النقصان من شبهة العدم
فلا يجعل الناقص بل الكامل يجعل اصلا ثم تتعدى حكمه الى الناقص لان كان من جنس
ما ثبت بالشبهات فاما ان يجعل الناقص اصلا خصوصا فيما يندرئ بالشبهات فلا
فلما ان يجعل الناقص اصلا خصوصا لا وهنا الكامل ما ينقض البنيه ظاهرا وباطنا
فهو الكامل في نفسه على مقابله كمال الوجود لانه موجود ظاهرا وباطنا وفوقهما
ان الجرح على البدن وسيله فلا كذلك لا تعين للقتل الجنايه على الجسم والروح اذ لا تتصور
الجنايه على الروح من العباد والجسم تبع والمقصود هو النفس التي هي معنى الانسان

بمعناه صح

ومعنى الانسان خلقه بدمه قطبا يعه فقد عرف الانسان بصورته ومعناه دون صورته كما
ذهب اليه الفلاسفة كما ذكره بدر الائمه فالجنايه عليهما انما يتم باراقه الدم ليقع على
معناه قصدا ولهذا كان الغرز بالابرة موجبا للقود لانه محل للدم موجود في الظاهر
والباطن ومن ذلك ان حد الزنا يجب باللواطه على الفاعل والمفعول به بدلالة
نص الزنا عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لان الزنا اسم لفعل معلوم ومعناه قضاء
شهوة الفرج بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا المعنى بعينه موجود في اللواطة
وزياده فالحرمه في اللواطه اكد شرعا وعقلا وتلك الحرمه لا تنكشف بحال بخلاف
حرمة القتل وسفح الماء فيها اكثر فالولد لا يتخلق في هذا المحل اصلا وربما يتخلق ولد ثم
يعبد الله تعالى دون الاشياء مثله لان ذا معنى الحراره واللين ومن لا يعرف الشرع
لا يفصل بينهما فيتعدى الحكم اليها بعموم معنى الزنا الا ان ابا حنيفه رحمه الله يقول
الكامل الاصل في كل باب خصوصا فيما يسقط بالشبهات والكامل في سفح الماء ما يهلك
البشر حكما وهو الزنا فولد الزنا هالك حكما لعدم من يربيه لانه لا يعرف له والدليل
عليه وبالنساء عجز عن الاكتساب والانفاق ولهذا قرن الله تعالى الزنا بقتل النفس
حيث قال ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون وليس في اللواطة
هذا المعنى بل فيها تجرد تضييع الماء في الصب في محل غير منبت وذلك يحل بالعزل
وفي الزنا فساد فراش الزوج واشتباه النسب وليس في اللواطة فساد الفراش فلم
تساوه جنايه والحدود شرعت زواجر وليست اللواطه كالزنا في الحاجه الى الزاجر
لان الزاجر انما يحتاج اليه فيما يغلب وجوده وهو الزنا لانه غالب الوجود بالشهوة
الداعيه من الطرفين واللواطه لا يرغب فيها الا الفاعل فاما المفعول به فمن طبعه
ما يمنع عنها فيفسد الاستدلال بالكامل على القاصر في حكم يسقط بالشبهات والترجيح
بالحرمة باطل الا ترى ان حرمة الدم والبول اكد من حرمة الخمر ثم الحد يجب بشرب
الخمر ولا يجب بشرب الدم والبول لان النقصان في دواعي الطبع وقد قال الشافعي
رحمه الله ان الكفاره لما وجبت بقتل الخطاء بالنص وهو حق لله تعالى ومن قتل مؤمنا

خطاء

خطاء فتحرير رقبة مؤمنة فيجب الكفارة في العمد بدلالة النص لان وجوب
الكفارة باعتبار اصل القتل دون صفه الخطاء لان الخطاء عذر مسقط لحقوق
الله تعالى فلما وجبت الكفاره مع قيام العذر فبدونه اولى وكذلك قال لما وجبت
الكفاره باليمين المعقوده اذا صارت كاذبه بالحنث فلان يجب في الغموس وهي
كاذبه في الاصل اولى فصار دلالة عليه لقيام معنى النص فيه وزياده الا انا نقول
الكفاره دايره بين العباده والعقوبه اما العباده فلانها تتادى بالصوم والتحرير والطعام
المساكين والكل عباده وغير العباده لا تتادى بالعباده اما العقوبه فلانها تجب
جزاء على ارتكاب محظور والعباده لا تجب جزاء على فعل محظور بل تجب ابتداء
باعتبار انه الهنا ونحن عبيده وللمالك ان يتصرف في مملوكه على ما يشاء وكذا لفظ الكفاره
ينبئ عن الستر جنايه لانها كاسمها ستاره فيقتضي فعلا ما بقاحي تستره فلا يجب
الا بسبب داير بين الحظر والاباحه ليحصل الملائمه بين السبب والمسبب الا ترى ان العقوبات
المحضه سببها محظور محض والعبادات المحضة سببها مباح محض فالمتردد يستدعي
سببا مترددا ضروره والقتل العمد كبيرة محضه بمنزله الزنا والسرقه فلا يصلح سببا
للكفاره الدايره بين العباده والعقوبه كالمباح المحض لا يصلح سببا مع رجحان معنى
العبادة في كفاره اليمين والقتل حتى لا يتداخل بالاجماع كذا الغموس محظور محض
كالزنا فلا يصلح سببا للكفارة لان الكذب بدون الاستشهاد بذكر الله حرام محض
فمعه احق واما الخطا فداير بين الوصفين لانه من وصف الاباحة ولانه قصد بالرمي الصيد نعمه
او الكافر وهو مباح واما وصف الحظر فلترك التروي والتاني في ذلك وكذلك
المعقودة فيها تردد فانها عقد مشروع ابتداء لما فيها من تعظيم المقسم به فقد امر الشرع
به في بعض الاحوال وفيها معنى الحظر من حيث انها عند الحنث تنقلب كذبا والكفاره
انما تجب باليمين عند الحنث ولا يلزم اذا قتل بالحجر العظيم فانه يجب الكفاره عند ابي حنيفه
رضي الله عنه وان كان محظورا محضا لان فيه شبهه الخطاء من حيث ان الاله غير
موضوعه للقتل باصل الخلقه وانما هو آلة التاديب والمحل قابل للتاديب فيمكن

الشبهة من حيث الحالة فصار نصب الفعل في معنى الدابر والكفارة مما يحتاط في ايجابها
لما ان المغلب فيها جهة العبادة والعبادات مما يحتاط في ايجابها فتثبت بشبهة السبب
كما تثبت بحقيقة السبب واذا قتل مسلم حربيا مستامنا عمدا لم يلزمه الكفارة مع وجود
الشبهة حتى لم يجب القود لان الشبهة هنا في محل الفعل وهو كونه كافرا حربيا حتى لا
يستدام سكناه في دارنا ونترك ان يرد الى دار الحرب ويرث من اهل الحرب فكذلك
انه من اهل الحرب ودماء اهل الحرب غير معصومة واعتبرت في اسقاط القود لان
القصاص مقابل من وجه وان كان جزاء الفعل في الحقيقة لانه جزاء القتل ولهذا يتعدد
بتعدد الفاعل مع اتحاد المحل لقوله تعالى ان النفس بالنفس ولهذا لا يجب الدية مع
القصاص لان الدية بدل المحل ولان الدم المعصوم على التابيد يقابله على المعصوم
على التابيد اذ القصاص مبني على المماثلة واما الفعل فعمد محض لا تردد فيه اذ الكلام
فيه والكفارة جزاء الفعل المحض لانها ستارة ولا تستر الا الفعل والواجب بازاء الفعل
يجب جبرا ويتحد باتحاد المحل والعشرة اذا قتلوا رجلا خطاء يتعدد الكفارة ويتحد
الدية فعلم ان الكفارة جزاء الفعل والدية بدل المحل وفي مسئلة الحج العظيم الشبهة
في نفس الفعل اذ الشبهة فيه من قبل الالة وهي غير موضوعة للقتل والالة داخلة في فعل
العباد لما عرف في الكلام ان الالة متممة للقدرة الناقصة فالقصور في الالة يورث
شبهة في فعل العبد ضرورة واعتبار هذه الشبهة الالية اثر في السقوط حتى لم يجب الشبهة
في الكفارة بالثبوت حتى يجب لاعتبار هذه الشبهة وقال الشافعي رحمه الله
ايضا يجب سجود السهو على من زاد او نقص في صلوته عمدا لان وجوب السجود عليه
عند السهو باعتبار تمكن النقصان في صلوته وذلك موجود في العمد وزيادة
فيثبت الحكم فيه بدلالة النص وعلى ما يجب سجود السهو بالعمد وزيادة
ثبت الحكم ولا يصلح ان يكون السهو دليلا على العمد لما بينا والثابت به لا يحتمل
التخصيص لانه لا عموم له واعلم ان الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص
اما عند من يقول بان المعاني لا عموم لها لان المعنى واحد وانما كثرت محاله فظاهر

لان الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص والتخصيص يستدعي سبق العموم واما على
قول من يقول بان المعاني لها عموم وهو الجصاص وغيره فلان معنى النص اذا ثبت
علة لم يحتمل ان يكون غير علة وفي التخصيص ذلك بيانه ان من قال الموجب
للحرمة التافيف في موضع النص هو الاذى فقد قال بان الشرع جعله علة الحرمة
انما وجد حتى يمكنه التعدية فمتى وجد هذا الوصف ولا حكم له فلم يكن علة الحرمة
وكانه قال هو علة وليس بعلة وهو تناقض واما الثابت باقتضاء النص
فما لم يعمل النص الا بشرط تقدمه عليه فان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار
هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضي وكان كالثابت بالنص اعلم ان المقتضي
مفعول فعل الاقتضاء وهو الطلب فيكون المقتضي لتصحيح هذا الظاهر هو المقتضى
اي يقتضي هذا الظاهر المنطوق عند الاحتياج المضمر الذي لم ينطق به ويقال
المقتضى جعل غير المذكور مذكورا تصحيحا للمذكور ثم له شرائط منها ان يثبت به
شروط الشيء ولا يثبت به ركن ذلك الشيء لان الشرط تابع والركن يتقوم ذلك الشيء وبه
يتم الماهية فكيف يثبت تبعا ما به القوام كيف ينقلب الركن شرطا وتابعا وفيه جعل
ما هو داخل في الماهية خارجا عنها ولهذا لا يخاطب الكافر بالشرايع بشرط
تقديم الايمان لانه حينئذ يكون الايمان ثابتا اقتضاء فيكون الايمان تبعا للشرايع لان
الشرط تابع للمشروط فيكون فيه جعل المتبوع تابعا لتبعه اذ الشرايع تبع للايمان
وكذا لو قال رجل لعبده كفر بهذا العبد عن يمينك فاعتقه لا يصح التكفير بالمال
لان التكفير بالمال لا يصح الا بعد عتقه وعتقه لا يثبت اقتضاء لان الاهلية تكون
بالحرية وهي اصل فلا تثبت اقتضاء وكذا لو قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت العتق
اقتضاء لما بينا ومنها ان يثبت شرايط المقتضي لا شرايط نفسه لانه لما ثبت ضمنا
وتبعا للمقتضي كان المنظور اليه الاصل المتضمن دون التبع ومنها ان لا يصح
بهذا الثابت اقتضاء بل الشرط ان يذكر المقتضي فحسب لانه لو صرح به لم يبق
مقتضى واذا ثبت هذا فنقول المقتضى زيادة على النص ثبت شرطا لصحة

مطلقا امر صحة المقتضى باللفظ الظاهر هو المقتضى والثابت به

المنصوص عليه لما لم يستغن عنه وجب تقديمه لتصحيحه فقد اقتضاه النص فصار
المقتضى مع حكمه حكمين للنص لكن حكمه بواسطة المقتضى كشرى القريب ثبت به
الملك والعتق وان لم يوجب العتق بنفسه ولكن الملك الثابت بالشرى صار حكمه وهو العتق
مع الملك حكمين للشرى لكن العتق بواسطة الملك ولما اضيف المقتضى مع حكمه الى
النص صار بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس حتى ان القياس لا يعارض شيئا من هذه
الاقسام وعلامته ان يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره بخلاف المحذوف اي
علامة المقتضى ان يصح به المقتضي ولا يلغى اذا ظهر المقتضى بخلاف المحذوف فانه
يتغير المذكور عند التصريح به كما في قوله تعالى واسأل القرية فان الاهل محذوف لا مقتضى
خلافا للقاضي ابي زيد فانه يسوي بينهما حيث قال السؤال للتبيين فمقتضى موجب
هذا الكلام ان يكون المسؤول من اهل البيان وذا يتحقق من الحيطان فيثبت الاهل
اقتضاء لهذا وقلنا الاهل محذوف لا مقتضى لانه عند التصريح بهذا المحذوف
يتحول السؤال عن القرية الى الاهل ويتغير اعراب القرية والمقتضى يحصل المقتضى
لا بتحويله ولان المقتضى ثابت شرعا ولا عموم له والمحذوف ثابت لغة وله عموم
فانى يستويان ومثاله الامر بالتحرير للتكفير مقتض للملك ولم يذكره اي مثال
المقتضى قوله لغيره اعتق عبدك عني بالف عن كفارة يميني فقال اعتقت وقع
العتق عن الامر عندنا خلافا لزفر والشافعي رحمهما الله وعليه الالف لان الامر
بالاعتاق عنه بالف يقتضي التمليك منه بالبيع ليتحقق الاعتاق عنه اذ لا عتق
فيما لا يملكه ابن ادم بالحديث فيراد البيع على هذا الكلام تصحيحا للكلام اذ البيع
سبب الملك فكانه قال بع عبدك هذا مني بالف وكن وكيلا عني باعتاقه
فيكون امرا بالبيع منه والاعتاق عنه جميعا ويكون مضافا الى المقتضى وهو الامر
بالاعتاق عنه ليصح الاعتاق عنه وهذا لان الملك صفة المحل والمحل شرط للتصرف
فكذا ما يكون وصفا للمحل وثبت شروط المقتضي وهو العتق لما كان تابعا
له لا بشرط البيع مقصودا حتى يسقط اعتبار القبول فيه ولو كان الامر ممن لا يملك

١٠٤

الاعتاق لم يثبت البيع بهذا الكلام ولو كان العبد آبقا يعتق عن الامر لان كونه مقدور
التسليم شرط البيع لا بشرط العتق ولو صرح المامور بالبيع بان قال بعته منك بالف
واعتقه لم يجز عن الامر بل كان مبتدأ ووقع العتق عن نفسه لا عن الامر لان من شرطه
ان لا يصرح به وعلى هذا قال ابو يوسف رحمه الله اذا قال اعتق عبدك عني
بغير شيء فاعتقه يقع العتق عن الامر ويثبت الملك بالهبة وان لم يوجد
ويسقط ح القبض لان الملك ثابت هنا مقتضى للعتق فيثبت بشرائط العتق اعتبار شرط
الهبة مقصودا وهو القبض كما سقط اعتبار القبول في البيع بل اولى لان القبول
ركن في البيع والقبض شرط في الهبة فلما سقط الركن ثم لكونه ثابتا مقتضى العتق
في الماهية ح مع ان الركن اقوى من الشرط لانه داخل في الهبة والشرط خارج فلان يسقط
الشرط هنا اولى الا ترى انه لو قال اعتق عبدك عني بالف درهم وبرطل من خمر
فانه يقع العتق عن الامر والبيع الفاسد مثل الهبة في اشتراط القبض ولكنه لما
ثبت مقتضى العتق سقط اعتباره وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله يقع العتق
عن المامور لان الملك بالهبة لا يحصل بدون القبض ولم يوجد فلا يمكن تنفيذ
العتق عن الامر ولا وجه لجعل العبد قابضا نفسه للامر لانه لا يسلم له بالعتق شيء
من ملك المولى وانما يبطل ملك المولى ويتلاشى بالاعتاق لانه ازالة للملك قصدا
عنه وضمنا عندهما واياما كان ففيه تلف رقبة العبد وذهاب ماليته وهذا
التلف يحصل في ملك المولى لان العبد مملوكه فاذا كان في العتق تلف المال والملك
صفة المولى لانه مالكه كان التلف على ملك المولى ضرورة ولكن التلف يقع في يد
العبد لانه اتلف المالية والمالية قائمة في نفس العبد وكان التلف في يد العبد
ضرورة ثم هذا التالف غير مقبوض للطالب ولا للعبد ولا هو محتمل للقبض
لان القبض لحيازة واستيلاء والتالف في الاضمحلال والتلاشي فانى يتصور احراز
مثله بخلاف ما اذا قال لغيره اطعم عن كفارة يميني فاطعم المامور حيث جاز
ويثبت الملك للامر وان لم يقبض لانه امكن ان يجعل الفقير نائبا عن الامر

في القبض لكون الطعام فانما فيجعل بائعه مصححًا للأمر بالإطعام وهنا المال
بالهبة ولا منصوص القبض في المألف وقوله ان القبض يسقط باطل لان
ثبوت المقتضى بهذا الطريق شرعي فانما يسقط به ما يحتمل السقوط شرعا في الجملة
والقبض في الهبة شرط لا يحتمل السقوط بحال بخلاف القبول في البيع فانه يحتمل
السقوط في الجملة الا ترى ان البيع ينعقد بالتعاطي في النفيس والخسيس في الصحيح
فيسقط الايجاب والقبول ومن قال لغيره بعتك هذا الثوب بكذا فاقطعه
فقطعه ولم يقل شيئا تم البيع والبيع الفاسد مشروع مثل الصحيح فاذا كان
ما يثبت الملك به في البيع الجائز يحتمل السقوط اذا كان ضمنا للعتق فكذلك
ما يثبت به الملك في البيع الفاسد يحتمل السقوط والثابت به كالثابت بدلالة النص النص صح
الا عند المعارضة فان الثابت بدلالة حينئذ اقوى منه لان النص يوجبه باعتبار
المعنى لغة والمقتضى ليس من موجباته لغة وانما يثبت شرعا للحاجة الى تصحيح المنطوق
ولا عموم له عندنا حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق
عندنا وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى الثلاث لا يصح بخلاف قوله
طلقي نفسك وانت بائن على اختلاف التخريج اعلم ان المقتضى لا عموم له عندنا
وقال الشافعي رحمه الله له عموم لان المقتضى كالمنصوص في ثبوت الحكم
به حتى كان الحكم الثابت به بمنزلة الحكم الثابت بالنص لا بالقياس والحكم الثابت
بالنص له عموم فكذا الحكم الثابت به ولانه مذكور شرعا فكان كالمذكور حقيقة
كالميت حكما بمنزلة الميت حقيقة في حق الاحكام وهو المرتد اللاحق بدار الحرب
ولنا ان العموم من صفات النظم والمقتضى غير ملفوظ وانما جعل كالملفوظ
ضرورة والضرورة في تصحيح الكلام لا في التعميم فيبقى على اصله وهو العدم فيما
وراء صحة المذكور وهو التعميم وهو كالميتة لما ابيح تناولها للحاجة يتقدر بقدرها
وهو سد الرمق لا فيما وراء ذلك من الحمل والتمول والتناول الى الشبع بخلاف
المنصوص فان ثبوته اصل لا ضرورة فيكون بمنزلة حل الذكية يظهر في حكم

التناول وغيره مطلقا والخلاف يظهر في مواضع منها اذا قال ان اكلت
فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام عنده تعمل نيته لان الاكل يقتضي مأكولا و
ذلك كالمنصوص عليه وكانه قال ان اكلت طعاما وللمقتضى عموم عنده فيعمل
فيه نية التخصيص وعندنا لا يصدق ديانة ولا قضاء لان النية انما تعمل
في الملفوظ والطعام غير مذكور نصا ولو جعل مذكورا اقتضاء فالمقتضى لا عموم
له فلغت نية التخصيص فيه وعلى هذا لو قال ان شربت او لبست وعنى شيئا
دون شيء ولو قال ان اكلت طعاما او شربت شرابا او لبست ثوبا لم يصدق
في القضاء ويصدق ديانة لانه نكرة في موضع الشرط فيعم فيعمل فيه التخصيص
فيه الا انه خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء ولو قال ان خرجت فعبدي
حر ونوى مكانا دون مكان او قال ان اغتسلت فعبدي حر ونوى تخصيص
الاسباب لم يصدق عندنا لما بينا ولو قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار فعبده
حر وقال عنيت فلانا لم يصدق عندنا لان الفاعل غير مذكور وانما يثبت بطريق
الاقتضاء بخلاف ما لو قال ان اغتسل احد في هذه الدار الليلة او ان اغتسلت غسلا
فان نيته تعمل فيما بينه وبين الله تعالى لان الفاعل مذكور في المسئلة الاولى وهو عام
فصح تخصيصه وفي المسئلة الثانية الغسل مذكور وهو اسم نكرة في موضع النفي
فيعم فيجوز تخصيص بعض الاغسال عنه ولو قال لامرأته بعد الدخول بها اعتدي
ونوى الطلاق وقع مقتضى الامر بالاعتداد لانها لا تعتد قبل تقدم الطلاق
وكانه قال طلقتك فاعتدي ولهذا كان الواقع رجعيا ولا تصح فيه نية الثلاث
فيه وقال الشافعي رحمه الله قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان
وما استكرهوا عليه لم يرد به عينها لان عينها غير مرفوع فلو اريد به عينها
لصار كذبا وهو عليه السلام معصوم عنه فاقتضى ضرورة زيادة وهو الحكم
ليصير مفيدا وصار المرفوع حكمها فيثبت رفع الحكم عاما في الآخرة وهو المؤاخذة
بالعقاب وفي الدنيا من حيث الصحة شرعا قولا بعموم المقتضى كما لو نص عليه

عليه السلام

وقال عليه السلام رفع عن امتي حكم الخطاء ولهذا الاصل قال لا يقع طلاق المكره والمخطي ولا يفسد الصوم بالاكل مكرها او مخطيا لانه متى فسد لزمه القضاء وهو من احكام الشرع في الدنيا وكذلك كل التصرفات فاجاب عنه القاضي الامام ابو زيد وقال انما يقع بها حكم الاخرة لا غير لان المقتضى لا عموم له وحكم الاخرة وهو الاثم مراد بالاجماع وبذا العدد يصير مقيدا بنزول الضروره فلا يتعدى الى حكم اخر وقال الشافعي رحمه الله ايضا في قوله عليه السلم انما الاعمال بالنيات ليس المراد عين العمل فان ذلك يتحقق بدون النيه وانما المراد به حكم الاعمال بطريق الاقتضاء
فقال يعم حكم الدنيا والاخرة فيما يستدعي القصد والعزيمه من الاعمال قولا بعموم المقتضى فاجاب القاضي رحمه الله بان المراد حكم الاخرة لا غير لان ثبوته بطريق الاقتضاء فلا عموم له وكانه قال انما ثواب الاعمال بالنيات وقال الشيخان شمس الايمه السرخسي وفخر الاسلام البزدوي رحمهما الله لم يسقط عموم هذين الحديثين من قبل الاقتضاء لان الحكم في الحديثين انما ادرج بطريق الحذف لا بطريق الاقتضاء لان عند الصحيح بالحكم يتغير الظاهر والمحذوف ثابت لغة ويثبت فيه صفة العموم اذا كان بحيث يحتمل العموم الا ان المحذوف من الاسماء المشتركه لما مر من مسايل الحقيقه والمجاز ولا عموم للمشترك واذا قال لامراته انت طالق او طلقتك ونوى الثلثا يعمل نيته عند الشافعي رحمه الله لان قوله طالق او طلقتك يقتضي طلاقا وذلك كالمنصوص عليه فيعمل فيه نية الثلاث قولا بعموم المقتضى وقلنا النيه لا تصح في قوله طالق لانه نعت فرد لا يحتمل العدد ولا يمكن اعمال نية العدد باعتبار الطلاق الواقع مقدما عليه اقتضاء لان المقتضى لا عموم له لانه ثابت ضرورة والضروره ترتفع بالواحد وهذا لان قوله انت طالق كذب وهذا لغة من حيث ان الوصف بدون الصفه القايمه في المحل لغو كقولك للجالس انت قايم شرعا لانه يقتضي ان تكون الصفه قايمه بالموصوف اولا ليصير الوصف من المتكلم بناء عليه فاما ان يثبت الصفه في الموصوف بسبب وصف الواصف

ضروره

ضرورة تصحيح وصفه فامر شرعي ليس بلغوي ولهذا يفيد اثبات الصفه بطريق الاقتضاء في التصرفات الشرعيه ولا يكون في الحسيه فيقدر بقدر الضروره وهو تصحيح المنطوق وهو ان لا يصير كاذبا في وصفه وانها تندفع بالواحد اذ النعت يصح بدون الثلث فصار في حق نية الثلاث كانه غير ثابت فيلغوا وكذلك نقول في قوله طلقتك لانه في اللغه اخبار عن طلاق موجود ماض وهو لم يطلق قبل فيقتضي ان يكون هذا كما لو قال ضربت ولم يسبق منه الضرب غير ان الطلاق يقع شرعا اقتضاء ضرورة تصحيح لفظه فيقدر بقدر الضروره ولا ضرورة في الثلاث فلا يعمل نية الثلاث بخلاف قوله طلقي نفسك فانه يصح منه نية الثلاث لان المصدر هنا ثابت لغة لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب فعل في المستقبل وهو مختصر من الكلام ومطوله افعلي فعل التطليق والمصدر اسم يقع على الاقل ويحتمل الكل فصحت نية الثلاث وذلك مثل قول الرجل ان خرجت فعبدي حر فانه يصح نية السفر لانه صار فعلا مستقبلا يدخل ان عليه ايضا فصار كغيره من اسماء الاجناس في احتمال العموم فاما المكان فثابت اقتضاء فلهذا فسدت نية مكان دون مكان وكان
واتراح بهذا التقرير ما يقال ان الطلاق ثابت هنا بطريق الاقتضاء لانه لو قدر مذكورا لا يتغير المذكور لان المقتضى زياده تثبت شرطا لصحة المنصوص مقدما عليه ونفس الفعل
ولم يوجد هنا ولا وجود للمحدود بدون حده واما طلقت فنفس الفعل في حال وجوده لا يتعدد بالعزيمه لانه جعل انشا شرعا فصار بمنزله فعل ساير الجوارح وهذا لان فعل اللسان وان كان هو الاخبار والاظهار لا الانشا كما ان فعل ساير الجوارح هو الانشا لا الاظهار والاخبار ولكنه جعل انشا شرعا فصار بمنزله عمل ساير الجوارح والنيه لا تعمل في الفعل لانها لتعيين بعض محتملات اللفظ وبخلاف قوله انت باين فانه يصح فيه نية الثلاث وان كانت البينونه ثابتة اقتضاء تصحيحا للكلامه كما مر في قوله انت طالق لان البينونه نوعان غليظه وخفيفه فاذا نوى الثلث فقد نوى الغليظ فيضمن هذا وقوع الثلث

شرط لثبوت هذه البينونة والنية تضمن شرطه وكان هذا تعيينا لاحد المحتملين
فيصح ولهذا لو نوى ثنتين لا يصح لانه نية العدد واللفظ لا يتعرض للعدد بحال و
لا ينافي بان الطلاق يتنوع ايضا فيه الثلاث فتعين احد نوعيه فينبغي ان
يصح لان البينونة تتصل بالمحل في الحال ولا اتصالها وجها ان انقطع يرجع الى الملك
وانقطاع يرجع الى الحل بتعدد المقتضي وهو قوله انت باين تتعدد المقتضي
وهو البينونة الثابتة اقتضاء فيصح تعيينه لان النية لتعيين بعض محتملات اللفظ
واما طالق فغير متصل بالمحل في الحال لان حكمه هو انقطاع الملك معلق بشرط انقضاء
العدة وانقطاع الحل معلق بكمال العدد فلم يكن الحكم موجودا فلم يصح النية لانه لا بد
ان يوجد حتى يصير المنوي معينه لاحد وجهيه وانما الثابت في الحال انعقاد العلة وانعقاد
العلة لا يتنوع كالرمي فانه ينعقد علة عند الرمي ولا يتنوع وانما تتنوع الاثار فلو تنوع
انما تتنوع بواسطة العدد لانه لا يقع الحل الا بكمال العدد فيصير العدد على هذا اصلا وانه
لا يثبت بطريق الاقتضاء لان اصل الشيء لا يثبت اقتضاء وانما يثبت التبع فالحاصل
ان النية لم تصادف المتنوع في فصل الطلاق وصادفت في فصل البائن فلهذا عملت
في انت باين دون انت طالق فان قلت اذا حلف لا يساكن فلانا ونوى السكنى
في بيت واحد غير معين فانه يصح والمكان ثابت اقتضاء قلت قوله لا يساكن
يدل على المساكنة لغة وهي تتحقق بين اثنين على الكمال اذا جمعهما بيت واحد
والمساكنة مذكورة لغة وقد اراد اتم ما يكون منها فيصح ولو نوى بيتا في عينه لا يصح
نيته لان المكان ثابت اقتضاء ولا عموم له حتى يصح نية الخصوص فيه
ولا عموم في اللفظ بحال فالحاصل ان اعم المساكنة ما يكون في بلد والمراد
من المساكنة باعتبار العرف ما يكون في دار واحدة واتم ما يكون من المساكنة في بيت
واحد وانما وقعت اليمين على الدار باعتبار العرف وان كانت قاصرة لانها
مراتب المساكنة عليه فيقوم بهما وذلك بالاتصال فعل كل واحد منهما بفعل صاحبه
والاتصال بصفة الكمال انما يكون في بيت واحد فاما في الدار فانما يقع الاتصال

في

في توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا في اصل السكنى فيكون قاصرا فنية
بيت واحد يحمل اليمين على غير معين يرجع الى تكميل فعل المساكنة والمساكنة ثابتة
لغة فتصح نية تكميلها لانه في الحقيقة تعيين نوع من انواع المساكنة بخلاف
تعيين المكان فان قلت اذا قال رجل لصغيرة في يده وله ام معروفة هذه ولدي
وثبت النسب فجاءت ام الصغيرة بعد موت المقر وصدقته فادعت ميراثها منه
بالنكاح فانها تاخذ الميراث ودعوى الولد نصا اقرار بنكاح الام ايضا ثم يجعل
كالتصريح به حتى يثبت النكاح صحيحا ويجعل قائما الى موت الزوج حتى
يكون لها الارث ولو كان ثبوت المقتضي باعتبار الحاجة فقط لما ثبت الارث بعد
الحاجة اليه قلت قوله هذه ولدي اقرار بانه ولده منها اشارة لا اقتضاء — الولد
لان الولد يكون بوالد ووالدة عادة فصار تسميته الولد اشارة والثابت بالاشارة
كالثابت بالظاهر فيثبت عاما بخلاف المقتضي على ان النكاح وان ثبت بينهما مقتضى
النسب لكن المقتضي غير متنوع اذ النكاح غير متنوع الى نكاح يحل الارث والى نكاح
لا يحله والشيء اذا ثبت ثبت بلوازمه والا لا يكون ثابتا ومن لوازم النكاح الارث
اذا لم يكن المانع موجودا والكلام فيه فيثبت الارث ضرورة ولا بد لك ان تعرف
الفرق من عبارة النص وبين الثابت بعبارة النص وبين اشارة النص وبين الثابت
باشارة النص فان جمهور الناس عنها غافلون وفي زمان الفقير على المعلمين
يخبطون فنقول كل ما اثبت الحكم بصيغته مع سوق الكلام له فهو عبارة النص
والحكم الثابت به ثابت بعبارة النص وكل ما اثبت الحكم بصيغته لا مع سوق
الكلام له فهو اشارة النص والحكم الثابت به ثابت باشارة النص وكل ما اثبت
الحكم لا بصيغته بل بمعنى الصيغة لغة فهو دلالة النص والحكم الثابت به ثابت
بدلالة النص وكل ما اثبت الحكم لا بصيغته ولا بمعنى الصيغة بل بامر زائد ثبت
ضرورة شرعا فهو مقتضى النص والحكم الثابت به ثابت بمقتضى النص فهذه
حدود متقاربة لا تتميز الا من فهم وانصف وقليل ما هم وقد ميزت بين هذه

مطلب مفهوم المخالفة عند الشافعي

الاقسام الاربعة بالاعلام الواضحة والاثار اللائحة على وجه لم يبق للخاصم نزاع و
لا المجادل دفاع بحمد الله ومنه **فصل** التنصيص على الشيء باسم العلم يدل على
الخصوص عند البعض كقوله عليه السلام الماء من الماء فهم الانصار رضي الله عنهم
عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء اعلم ان الاستدلال بالنص على وجهين
صحيح وفاسد فالصحيح من الاستدلال بالعبارة والاشارة والاقتضاء وما سواه والدلالة
من الاستدلال كالتنصيص باسم العلم والتخصيص بالوصف والتعليق بالشرط
والتخصيص بالسبب ونحو ذلك فاسد عندنا وقال ابو بكر الدقاق ان التنصيص على الشيء
باسم العلم يوجب التخصيص وقطع الشركة بين المنصوص عليه وغيره في الحكم لانه لو لم يوجب
ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة ولا يجوز شيء من كلام صاحب الشرع غير مفيد والمراد
باسم العلم ما يدل على الذات ولا يكون دالا على الوصف واستدلوا بقوله عليه السلام الماء
من الماء فالانصار فهموا التخصيص من ذلك حتى استدلوا به على نفي وجوب الاغتسال للنفي صح
بالاكسال لعدم الماء وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يكن ذلك موجبا لما صح الاستدلال منهم به
وعندنا لا يقتضيه سواء كان مقرونا بالعدد او لم يكن لانه ان عني بالتخصيص ان هذا
الحكم غير ثابت بالنص في غير المسمى فعندنا كذلك لان حكم النص في غيره لا يثبت
بل بعلة النص وان عني به انه لا يثبت فيه لان النص مانع فهو باطل لان النص
لم يتناوله فكيف يوجب نفيا او اثباتا للحكم فيما لم يتناوله ولان النص المثبت موجبه
الاثبات فكيف يوجب النفي في غيره وهو ضده ولانه لما لم يكن الاثبات نفي
النص في غير ما يتناوله فلان لا يمكن النفي الذي هو ضده اولى ولو كان التخصيص
موجبا نفي الحكم في غير المنصوص عليه كما زعم لكان التعليل للنصوص باطلا لانه يكون
ذلك قياسا في مقابلة النص وقد اجمع الفقهاء على جواز تعليل النصوص لتعدية الحكم الى
الفروع ويحكى عن الثلجي انه كان يقول هذا اذا لم يكن المنصوص عليه باسم العلم محصورا
بعدد نصا كخبر الربوا فاما اذا كان محصورا بعدد فكذلك يدل على نفي الحكم في غيره
لان في اثبات الحكم في غيره ابطال العدد المنصوص ولذا لا يجوزوا ستدل بقوله عليه السلام

حمس

خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم بلا جزاء وبقوله عليه السلام احلت لنا ميتتان
ودمان اما الميتتان فالحوت والجراد والدمان الكبد والطحال فان ذلك يدل على نفي
الحكم فيما عدا المذكور والصحيح ان التنصيص لا يدل على شرح لكن في شيء من المواضع وذكر
العدد ليس لان الحكم بالنص ثابت في العدد المذكور فقط ونحن نقول
ان الحكم في غير المذكور انما يثبت بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك بطلان
العدد المنصوص وقوله لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة قلنا هذا
مجرد الدعوى وما لم يثبت بالدليل ان الفائدة مقصودة على نفي الحكم عن غيره لا يستقيم
هذا الكلام ولا نصور ذلك حتى يلج الجمل في سم الخياط ثم نقول مثبتين فيه فائدة اخرى
وهي تعظيم المذكور وتفضيله على غيره كما في قوله تعالى فلا تظلموا فيهن انفسكم خص
هذه الاربع بالذكر تفضيلا لها مع ان الظلم حرام في كل وقت او نقول فائدة
التخصيص ان ينال المستنبطون في علة النص ويثبتوا الحكم بها في غير المنصوص عليه
لينالوا درجة الاستنباط وثوابه وهذا لا يحصل اذا ورد النص عاما والاستدلال
والاستدلال منهم بحرف الاستغراق وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير ان
الماء يثبت مرة عيانا وطورا دلالة اي الاستدلال من الانصار في قوله عليه السلام
الماء من الماء بحرف الاستغراق وهو الالف واللام وعندنا الحكم متعلق بعين الماء
ايضا غير ان الماء مرة يوجد عيانا وطورا يوجد دلالة بالالتقاء لانه اقيم مقام الماء بالانزال
فان بصره يغيب عنه وعسى لا يعلم لقلة الماء او لفرط الشبق لانه حال الاشتباه
وزوال الحس عما سواه فاقيم السبب الدال عليه وهو الالتقاء مقامه عند تعذر
الوقوف على حقيقته والحاصل ان التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه عندنا
وحيث دل انما دل عندنا لامر خارج لا من قبل التخصيص من ذلك قوله تعالى
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فاستدل اهل السنة بهذه الاية على اثبات
الرؤية لا من حيث التخصيص بل لان كونهم محجوبين عقوبة لهم فلو لم يكن
اهل الجنة بخلافهم لما لا يكون الحجب في حق الكفار عقوبة لاستواء الفريقين

في الحجب حينئذ والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص او علق بشرط كان دليلا على
نفيه عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعي رحمه الله حتى لم يجوز نكاح الامة عند طول
الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص وحاصله
انه الحق الوصف بالشرط واعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب حتى ابطل
تعليق الطلاق والعتاق بالملك وجوز التكفير بالمال قبل الحنث اعلم ان التعليق بالشرط
عند الشافعي رحمه الله يوجب وجود الحكم عند وجود الشرط ويوجب عدم الحكم عند عدم
الشرط لان الوجوب يثبت بالايجاب لولا الشرط فصار الشرط معدوما يوجب وجوده لولا
الشرط وكان الشرط مؤخرا للحكم لا مانعا للسبب بعد وجوده حسا بيانا ان قوله لعبده انت
حر موجب عتقه في الحال لولا قوله ان دخلت الدار فبالتعليق يتأخر نزول العتق الى زمان
الشرط ولا يمنع اصل السبب واذا كان عمل الشرط في منع الحكم دون السبب كان المقتضي
لوقوع الطلاق ثابتا وانما امتنع الوقوع لوجود التعليق وكان العدم مضافا الى التعليق
وهو نظير التعليق الحسي فان تعليق القنديل بالحبل من السقف يمنع وصوله الى الارض
ولا يعدم اصله فيوجب وجوده في الهواء ونفيه عن الارض وهذا لان السبب تحقق
حسا فلا يعقل اعدامه بخلاف الحكم فان ثبوته عرف بالشرع فجاز ان يتعلق بالمانع الحكمي
وهو الشرط وعلى هذا لم يجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لانه لما ثبت ان تأثير
الشرط في تأخير الحكم الى زمان وجوده بعد تقرر السبب والسبب لا يتحقق بدون الملك
فيشترط قيام الملك في المحل عند التعليق ليتقرر السبب ولم يجوز نكاح الامة لمن
قدر على نكاح الحرة لان الحل معلق بشرط عدم طول الحرة بالنص فيوجب نفي الحكم
عند وجود طول الحرة كما يوجب اثباته عند عدم طول الحرة هذا هو المفهوم من الكلام فان
من يقول لغيره ان دخل عبدي الدار فاعتقه يفهم منه لا تعتقه ان لم يدخل الدار
والعمل بالنصوص واجب منطوقها ومفهومها وجوز التكفير بالمال بعد اليمين قبل الحنث
لان السبب هو اليمين ولهذا يضاف الكفارة اليها والاضافة تدل على السببية واما الحنث
فشرط وجوب الاداء ولا يلزم ان تعجيل البدني في الكفارة لا يجوز على قوله لان

تاثير التعليق بالشرط في تأخير وجوب الاداء والمالي يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب
ادائه لان الواجب قبل الاداء مال معلوم كما في حقوق العباد فان الثمن لا يجب في ذمة
المشتري بمجرد البيع ولا يجب الاداء ما لم يطالب وكذلك في الديون المؤجلة يجب المال
ولا يجب الاداء فالموجود هنا شيئان المال والفعل بالمال واحدهما ينفك عن الآخر واما
البدني فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه لان الواجب فعل يتأدى به وهو
عرض لا بقاء له والوجوب يقتضي وجود شيء ولا وجود للفعل قبل الاداء وانما يتصور
وجوده عند الاداء فلا يتحقق انفصاله عن الاداء فلما تأخر وجوب الاداء الى بعد
الحنث تأخر تقرر السبب ونفس الوجوب ايضا ضرورة فلو كفر قبل الحنث يكون
تكفيرا قبل تقرر السبب وقبل نفس الوجوب فانه لا يجوز ونظيره من حقوق العباد
الشراء مع الاستئجار فان شراء العين يثبت الملك ويتم السبب قبل فعل التسليم و
بالاستئجار لا يثبت الملك في المنفعة قبل الاستيفاء لانها لا تبقى وقتين ولا يتصور تسليمها
بعد وجودها بل يقترن التسليم بالوجود فانها تصير مملوكة بالعقد عند الاستيفاء فكذا
في حقوق الله تعالى يفصل بين المالي والبدني من هذا الوجه ويجوز تعجيل نذر
المعلق بان قال ان فعلت كذا فعلي درهم لوجود السبب وان تأخر الشرط واذا
ثبت ان التعليق بالشرط يوجب الوجود عند وجوده والعدم عند عدمه والوصف
ملحق بالشرط عنده اي جار مجرى الشرط لان الحكم لا يثبت بالنص بعد وجود المسمى
ما لم يوجد الوصف ولولا ذكر الوصف لكان الحكم ثابتا قبل وجوده وهو امارة الشرط
فان قوله انت طالق ان دخلت الدار ليس بموجب وقوع الطلاق ما لم يدخل
بدون هذا الشرط كان موجبا للطلاق قبل الدخول الا ترى انه لو قال لها ان دخلت
الدار راكبة فانت طالق كان الركوب شرطا وان كان مذكورا على سبيل الوصف
لها معنى فيوجب الحكم عند وجوده بمنطوقه وعند عدمه بمفهومه وقد اباح الله
تعالى نكاح الامة مقيدا بصفة الايمان فوجب ان لا يجوز بدون هذه الصفة
فلا يجوز نكاح الامة الكتابية قال الشافعي رحمه الله وهذا الوصف بخلاف العلة

فان العله الحكم يثبت ابتداءً بوجود العلة فلا يكون عدم الحكم قبل وجود العلة مضافا الى العله
باعتبار انها نفت الحكم قبل وجودها بل العدم بالعدم الاصلي فاما الوصف فمعنى
للحكم بعد وجود سببه وكان مانعا من ثبوت الحكم قبل وجوده كما كان مثبتا وجود الحكم
عند وجوده كالشرط الا ترى ان الشرط دخل على ما هو موجب لولا الشرط ولولا الوصف لكان الحكم
ثابتا بمطلق الاسم فصار الوصف للاعتراض كالشرط فاما العلة فلا تثبت الايجاب بلا اعتراض
على ما بينا فصارت بمنزلة اسم الفعل يتعلق بها الوجود ولم يوجب العدم عند عدمها وقال
لما شرط حرمة الربيبة بنت المدخولة بامراة معينة بوصف وهو ان يكون من نسائنا بقوله تعالى
وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن اوجب ذلك نفي الحرمة عند
عدم ذلك الوصف فلا تحرم بنت التي لم يدخل بها واستدل لاثبات مذهبه بقوله عليه السلام
في خمس من الابل السائمة شاة فان ذلك اوجب نفي الزكوة في غير السائمة كانه قال و
لا زكوة في العوامل بقوله عليه السلام في خمس من الابل شاة وقد اتفقنا على ان الزكوة لا تجب
في غير السائمة وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا لان الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت
الا في محله وههنا الشرط حال بينه وبين المحل فبقي غير مضاف اليه وبدون الاتصال بالمحل
لا ينعقد سببا اعلم ان المعلق بالشرط لا ينعقد سببا عندنا واثر الشرط في منع العلة من
الانعقاد ولا اثر له في اعدام الحكم عند عدم الشرط فهو باق على ما كان قبل التعليق بالعدم
الاصلي وهذا لان صحة الايجاب باعتبار صدور ركن التصرف من اهله في محله ثم
التصرف اذا لم يكن اهلا بان كان صبيا او مجنونا او كان اهلا لكن اللفظ اضيف الى
غير محله بان كان بهيمة او ميتة لا يصير سببا فكذا اذا وجدت الاهلية والمحلية الا انه وجد
الحائل بين اللفظين والمحل وهو الشرط لا يصير سببا وهذا لان التعليق بالشرط مع وصوله
الى المحل بلا نفاذ فيه لانه تعلق بالدخول فلا يصل اليه قبل وجوده كما لو قيل ان المعلق
يحتمل لا يصير واصلا الى الارض لا سيما اذا كانا في مكانين في زمان واحد
واذا لم يصل الى المحل لم يصر علة بل بعرض ان يصير علة بالوصول اليه عند وجود الشرط
وهذا كفعل النجار لما توقف على الاهلية والمحلية واتصال التصرف بالمحل فما لم يتصل

بعرض
فعل النجار بالمحل وهو الخشب لم ينعقد الفعل نجرا وكالرمي فان نفسه ليس بقتل ولكنه
ان يصير قتلا اذا اتصل بالمحل فاذا كان ثم مجن منع وصوله الى المحل فلا يقال بان المجن
مانع من القتل ولكن لما كان يصير قتلا اذا وصل الى المحل عند عدم المجن فكذا هنا مانع
الاتصال بالمحل منع انعقاده واذا كان الشرط مانعا من الانعقاد كان عدم الحكم لعدم العلة
لا لمنع الشرط بعد العلة وعند وجود الشرط يوجد العلة والحكم ولهذا تبين لان التعليق الحكم
ليس بمعنى التأجيل لان الشرط حائل بين صورة العلة ومحلها فلا يصير معه علة كقوله
انت متى لم تصل يبقى له حرفصار عدم الحكم عند عدم الشرط بناء على العدم الاصلي
كما كان قبل التعليق اما التأجيل فلا يمنع وصول السبب بالمحل لان سبب وجوب العقد
ومحل الدين الذمة والتأجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة ولا ثبوت الملك في المبيع
وانما يؤخر المطالبة وكذا لا يمنع التعجيل وانما لا يشبه تعليق القنديل لان القنديل كان موجودا
بذاته قبل التعليق وعرفنا ان عمل التعليق لم يكن لا ثباته وجوده بل لنقله عن مكان الى مكان
فلذلك اوجب تفريغ مكان وشغل مكان اخر وهنا قبل التعليق ما كان الحكم موجودا
وكان تأثير التعليق في تأخير السببية للحكم الى وجود الشرط وانه ليس كاشتراط
الخيار في البيع لان الخيار ثم داخل على الحكم دون السبب حقيقة وحكما اما الحقيقة
فلان البيع لا يحتمل الخطر لانه من الاثباتات والاثباتات لا تحتمل التعليق بالخطر لان
تعليق التمليك بالخطر قمار وهو حرام وفي تعليق البيع بالشرط خطر لانه لا يدري ايكون
ام لا وكان القياس ان لا يجوز البيع مع شرط الخيار وانما جوزناه بحديث حبان
بخلاف القياس نظرا لمن يخيره له في المعاملات كيلا يغبن فلو دخل على السبب
لتعلق حكمه لا محاله ولو دخل على الحكم لنزل سببه والسبب يحتمل للفسخ فيصلح التدارك
به بان يصير غير لازم مراد في الخطر وكان اولى فاما الطلاق والعتاق من الاسقاطات
يحتمل الخطر والتعليق فوجب القول بكمال التعليق فيه وهو ان يكون داخلا على
السبب اذ لو دخل على الحكم لكان السبب نازلا فكان تعليقا من وجه دون
وجه ولا اصل في كل ثابت كماله واما الحكم فلان من حلف ان لا يبيع فباع

الحكم

شرط الخيار بحنث ولولا انه سبب لما حنث ولو حلف ان لا يطلق امراته ثم علق طلاقها
بالشرط لا يحنث ما لم يوجد الشرط واذا وجد الشرط وبطلت العلقة صار ذلك الملفوظ
علة كان ابتداء الان وقوله ان السبب موجود حسا فلا يعقل اعدامه قلنا لا نعلق
المحسوس وانما نعلق السببية وهو امر شرعي فان قلت لو بقي سببا لكان
انعقادا لم يبق سببا لم يبق تعلقا قلت لو بقي سببا لكان ايقاعا فلم يكن يمينا والمعلق
بالشرط يمين واليمين عن الايقاع عند وجود الشرط ولهذا ينقض اليمين اذا صار ايقاعا عند
وجود الشرط ولهذا جوزنا تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان المعلق قبل وجود الشرط
يمين ومحل اليمين ذمة الحالف والحالف اهل اذ الكلام فيه وانما يصير طلاقا وعتاقا
عند الشرط فاعتبر الملك حينئذ ولم يجز تعجيل النذر المعلق بالشرط لانه لا يصير سببا ما لم
تضف الى ذمة فانه للحكم والشرط منع الوصول الى الذمة فلا يكون سببا ولم تجوز التكفير
قبل الحنث لعدم السبب لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى الحكم واليمين
مانعة من الحنث الذي تعلق وجوب الكفارة به لانها تعقد للبر والبر ضد الحنث
ويفوت بالحنث دي الحنث نقض اليمين ويستحيل ان يقال ان هذا الشيء سبب لحكم
لا يثبت ذلك الحكم الا بعد انتقاضه فعرفنا انها بعرض ان يصير سببا عند وجود الشرط
لا ان يكون سببا في الحال وهذا بخلاف الاضافة فان قوله انت طالق غدا او انت حر
غدا سبب لانه وضع لوقوع الطلاق او العتاق وذكر الغد لتعيين زمان الوقوع لا
للمنع من الوقوع وكان الحكم الواجب الوجود به والزمان من لوازم الوقوع فلا ينافي
السببية بخلاف التعليق فانه للمنع من الوقوع وكذا اليمين واستحال ان يكون
مانع الشيء سببا له وطريقا اليه وكان مانعا من السببية ولهذا لو نذر ان يتصدق يوم الخميس
فتصدق قبله جاز لوجود السبب بخلاف ما اذا علق على امر وفرقه بين المال والبدني
ساقط لان الواجب لله تعالى على العبد فعل هو عبادة والعبادة فعل يأتي به العبد على
سبيل التعظيم لله تعالى بخلاف هوى النفس فاما المال ومنافع البدن فانه يتأدى الواجب
بهما فاما المال فلا يكون محل فعل العبد المال والبدن ما يكون محل فعله لله فاما الواجب في الحالين

فعل

فعل واجب في الذمة بايجاب الله تعالى بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مال
لا فعل لان المقصود ما ينتفع به العبد بجلب نفع او دفع ضرر وذلك بالمال دون
الفعل ولهذا اذا ظفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء وان لم يوجد من المديون
فعل هو اداء فان قلت الزكوة حق الله تعالى وتتأدى بالنائب بلا فعل الاداء
ممن عليه قلت لان النيابة فعل منه وجعل اداء النائب كادائه بنفسه باعتبار
الانابة وجوزنا نكاح الامة لمن لم يستطع الطول الى الحرة لان الله تعالى اباح نكاح الامة حال
عدم الطول وما حرم حال وجوده لان التعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم قبله فثبت الحل
قبل وجود هذا الشرط بالايات المطلقة فان قلت من للشرط هنا والشرط
ما ينتفي الحكم عند انتفائه فلزم ان يكون الحكم المعلق منتفيا عند انتفاء المعلق
عليه كالوضوء لما كان شرط صحة الصلوة ينتفي الصحة عند انتفائه قلت
الشرط عبارة عن العلامة فيلزم من ثبوتها ثبوت الحكم ولا يلزم من عدمها عدم الحكم والدليل
عليه قوله تعالى فاذا احصن فان اتين بفاحشة الاية ولا خلاف ان الحد يلزمها حتى
على الفاحشة وان لم تحصن وقال وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وحكم الكتابة لا ينتفي
قبل هذا الشرط وقال ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ولا يحل الاكراه
عند عدم ارادة التحصن ايضا قال وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان
مقبوضة والرهن جائز عند عدم هذا الشرط ويخرج عليه التخصيص بالتقسيم السبب
ان شاء الله تعالى ولانه لو قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم نجز الثلاث
صح ولو كان عدم الشرط لما صح وقول صاحب المحصول المنجز عندنا غير المعلق
حتى بقي المعلق موقوفا على دخول الدار فاذا تزوجت بزوج اخر وعادت اليه ودخلت
الدار وقع المعلق مشكل لان مملوك الزوج الطلقات الثلاث بحسب ممتهدارت
متحرم لا يبقى معلقة وقوله الوصف ملحق بالشرط فيوجب العدم عند العدم قلنا
اذا ثبت ان الشرط لا يوجب العدم عند العدم فالملحق به اولى ان لا يوجب العدم عند
العدم على ان اقصى درجات الوصف اذا كان موثرا ان يكون علة للحكم ولا خلاف

بعلل صح
المعينه
ان العلة لا توجب نفي الحكم عند عدمها لجواز ان يثبت الحكم بشيء فلا يلزم من عدم العلة
عدم الحكم ولو دل عدم العلة على عدم الحكم في صورة انما دل لامر خارجي بان يكون
العلة متحدة كقول محمد رحمه الله في ولد المغصوب لم يضمن لانه لم يغصب اما عدم العلة
من حيث هي هي فلا يدل على عدم الحكم ولهذا جوزنا نكاح الامة الكتابية لان قوله
تعالى من فتياتكم المؤمنات لا يقتضي الحرمة عند عدم صفة الايمان لما بينا وهو كقوله تعالى
وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك فان التقييد بهذا الوصف
لا يوجب نفي الحل في اللاتي لم يهاجرن معه بالاتفاق وانما لم يجب الزكوة في العوامل لاعتبار
ما ذكرو قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن لنا
لا علينا فان كون الربيبة في حجر زوج الام ليس شرط للحرمة وعلى هذا قال رحمه الله
فيمن له امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر مني يثبت نسب الاخرين
منه لان التخصيص بالاكبر لا يوجب نفي نسب الاخرين وقد ظهر ثبوت نسب الاكبر
منه انها كانت ام ولده من ذلك الوقت واذا الولد فراش لمولاها يثبت نسب ولدها منه
بلا دعوة وعندهما لا يثبت نسب الاخرين منه لا باعتبار التقييد بوصف الاكبر فانه لو اشار
الى الاكبر وقال هذا ابني لا يثبت نسب الاخرين منه ايضا وقد بينا ان التنصيص بالاسم
لا يوجب نفي الحكم في غير المسمى بذلك الاسم ولكن انما لا يثبت نسبهما منه لان التخصيص
بوصف سكوت عما وراءه غير ان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان ان
الحكم المسكوت عنه بخلاف المنطوق لانه لو لم يكن كذلك لما حل السكوت عن بيانه
مع وقوع الحاجة اليه وفي غير موضع الحاجة الى البيان لا يكون بيانا وهنا سكت المولى
عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه لانه يفترض على المرء دعوة النسب فيما هو مخلوق
من مائه نصا لان قبل الدعوة يثبت النسب منه لانهم ولدوا على فراشه على سبيل
الاحتمال حتى يملك نفيه وانما يصير مقطوعا به على وجه لا يملك نفيه بالدعوة نصا
وكان ذلك فرضا عليه وكانت الحاجة ماسة الى البيان وكان سكوته عن
دعوة نسب الاخرين عند لزوم البيان لو كان النسب ثابتا نفيا حملا لامره على الصلاح

حتى لا يصير تاركا للفرض لا تخصيص الاكبر بالدعوة وعلى هذا قال ابو حنيفة رحمه الله اذا
قال شهود الوارث لا نعلم له وارثا غيره في ارض كذا تقبل الشهادة لان هذه الزيادة
لا تقتضي علمهم بوارث اخر في غير ذلك الموضع وكانهم سكتوا عن هذه الزيادة وقالوا
لا نعلم له وارثا غيره وعندهما لا تقبل هذه الشهادة لان النفي في ارض كذا اثبات
ولكن يمكن التهمة لانه يوهم انهم يعلمون له وارثا اخر في غير ذلك الموضع والشهادة
ترد بالتهمة والاحكام لا تثبت بالتهمة بل بالحجة المعلومة وقال ابو حنيفة رحمه الله
السكوت عن سائر المواضع في غير موضع الحاجة الى البيان ليس ببيان لان ذكر المكان
غير واجب وذكر المكان يحتمل الاحتراز عن المجازفة باعتبار انهما تفحصا في ذلك الموضع
دون سائر المواضع ويحتمل تحقيق المبالغة في نفي وارث اخر اي لا نعلم له وارثا اخر
في ارض كذا مع انه مولده ومنشاه فاولى ان لا يكون له وارث اخر في موضع اخر
فلا يمكن التهمة في شهادتهم والمطلق يحمل على المقيد وان كانا في حادثتين عند الشافعي
رحمه الله مثل كفارة القتل وسائر الكفارات لان قيد الايمان زيادة وصف يجري
مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه في المنصوص وفي نظيره من الكفارات لانها جنس
واحد اعلم ان المطلق محمول على المقيد يراد من المطلق المقيد سواء كانا في حادثة
واحدة او في حادثتين عنده اما اذا كانا في حادثة واحدة فلان الشيء الواحد لا يجوز ان
يكون مطلقا ومقيدا اذ المطلق هو اللفظ المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي
ولا بالاثبات والمقيد هو المتعرض للذات مع الصفة والمطلق ساكت والمقيد
ناطق وكان هو اولى بان يجعل اصلا ويبنى المطلق عنه فيثبت الحكم مقيدا بهما
كما في نصوص الزكوة فان النص المطلق عن صفة السوم وهو قوله عليه السلام في خمس
من الابل شاة محمول على المقيد بصفة السوم وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل
السائمة شاة في حكم الزكوة بالاتفاق ونصوص الشهادة فان النص المطلق عن
صفة العدالة وهو قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم محمول على المقيد بها
وهو قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم واما اذا كان في حادثتين مثل كفارة القتل

وسائر الكفارات فان المنصوص عليه في كفارة القتل تحرير رقبة مومنة وفي كفارة الظهار واليمين
رقبة مطلقة فحمل المطلق في هاتين الكفارتين على المقيد في كفارة القتل لان قيد الايمان
زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص
عليه لما مر من اصله وفي نظيره من اصله وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد
لان الكل تحرير في تكفير مشروع للستر والزجر فالشرع لما قيد الرقبة بصفة الايمان في كفارة
القتل لحكمة جمة وهي القرب الى الله تعالى بتخليص العبد المومن عن ذل العبودية
صار ذلك بيانا في سائر الكفارات الا ترى ان تقييد الايدي بالمرافق جعل تقييدا في التيمم
لان كل واحد منهما طهارة فكانا نظيرين والاطعام في اليمين لم يثبت في القتل لان
التفاوت ثابت بالاسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود وكذلك الجواب في اعداد ركعات
ووظائف الطهارات وزيادة الصوم في القتل فانه لم يلحق به كفارة اليمين لانه زيادة
قدر ثبت بالاسم وهو شهران واربع ركعات او ثلاث ركعات لا بالصفة التي تجري مجرى
الشرط وقد مر ان تخصيص الاسم بالحكم لا يوجب نفي الحكم في غيره وعندنا لا يحمل المطلق
على المقيد وان كانا في حادثة لامكان العمل بهما اعلم ان المطلق لا يحمل على المقيد عندنا
سواء وردا في حادثة واحدة او في حادثتين لان العمل بهما ممكن لا يجوز ترك العمل باحدهما
وفي الحمل ترك العمل بالمطلق وهذا لان للمطلق حكما وهو الاطلاق وهو معنى معلوم وله
حكم معلوم وهو تمكن المكلف من الاتيان باي فرد شاء من افراد تلك الحقيقة والغرض
منه التيسير والتوسعة وللمقيد حكما وهو التقييد وهو معنى معلوم وله حكم معلوم و
الغرض منه الحرج الشديد والتضييق فكما لا يجوز حمل المقيد على المطلق فكذا لا يجوز
حمل المطلق على المقيد لاثبات حكم التقييد فيه لان في الحمل ابطال صفة الاطلاق وفيه
ابطال صفة التخفيف واثبات صفة التغليظ وفيه فساد ان احدهما نصب الشرع
من تلقاء نفسه والاخر نسخ ما هو مشروع بالراي وقال ابن عباس رضي الله عنهما
ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله ولو الرجوع الى المقيد ليعرف منه حكم ترك الابهام
فيما ابهم الله وقال عمر رضي الله عنه ام المراة مبهمة فابهموها وانما اراد قوله تعالى

حتى لا يجوز [illegible] كما لا يجوز في كفارة القتل

في الوضوء

وامهات نسائكم فان حرمتها مطلقة عن قيد الدخول وحرمة الربيبة مقيدة بالدخول
بقوله تعالى من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فلم يحمل المطلق على المقيد وقال الله تعالى
يا ايها الذين امنوا لا تسالوا عن اشياء ان تبد لكم تسوكم قال ابو هريرة رضي الله عنه
لما خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم بوجوب الحج قال عكاشة بن محصن اني
كل عام يا رسول الله فاعرض عنه رسول الله عليه السلام حتى اعاد مسالته ثلاث مرات
فقال عليه السلام لو قلت نعم لوجبت ولو وجب لما استطعتم ولو تركتم لضللتم
اسكتوا عما سكت فنزلت فيه تنبيه على ان العمل بالاطلاق واجب والرجوع الى المقيد
ليعرف منه حكم المطلق اقدام على هذا المنهي عنه لما فيه من ترك الابهام فيما ابهم الله تعالى
ولا يجوز الا ان يكونا في حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين لان الحكم وهو الصوم لا يقبل
وصفين متضادين فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه وفي صدقة الفطر ورد النص
في السبب ولا مزاحمة في الاسباب فوجب الجمع اعلم ان الاطلاق والتقييد في صوم
كفارة اليمين وردا في الحكم وهو الصوم والصوم في وجوده لا يقبل وصفين متضادين
اي التتابع والتفرق فاذا ثبت تقييده بالتتابع بقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام
متتابعات وقراءته كانت رواية عن رسول الله عليه السلام وكان مشهورا في السلف و
بالخبر المشهور يجوز الزيادة على النص بطل الاطلاق وفي صدقة الفطر ورد النص
وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد مطلقا وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين
في السبب ولا مزاحمة في الاسباب لجواز ان يثبت الحكم الواحد باسباب كثيرة على سبيل
البدل كالملك فوجب الجمع اي يجب العمل بهما ويجب الصدقة عن العبد الكافر بالنص
المطلق وعن العبد المسلم بالنص المقيد وهو نظير ما سبق ان التعليق بالشرط
لا يوجب النفي اي دخول الاطلاق والتقييد في السبب نظير التعليق بالشرط فصار
الحكم الواحد معلقا مرسلا مثل نكاح الامة تعلق بعدم طول الحرة بالنص وهو قوله
تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم
المومنات ونفي مرسلا عن الشرط مع ذلك فيجوز نكاح الامة حال طول الحرة

المومنات وجه

بيننا فناك
او ثبت

بالايات المطلقه وحال عدم الطول بالايات المطلقه وحال عدم الطول بهذه الاية
وهذا لان الارسال والتعليق تنافيا فان وجودا اى عند الوجود لمنع ان يثبت الحكم بهما
كالملك لا يجوز لشخص فى شى واحد بالبيع والهبه معًا فاما قبل الوجود فهو معلق
اى معدوم متعلق بالشرط وجوده ومرسل عن الشرط اى محتمل الوجود قبل الشرط لا
العدم الاصلى كان محتملا للوجود بطريقين ولم يتبدل العدم الا ترى انه لو قال لآخر
اعتق عبدى ان دخل الدار ثم يقول له اعتق عبدى ان كلم زيدا ودخل الدار صح
حتى لو دخل الدار فاعتقه جاز ولو كلم زيدا ودخل الدار جاز اعتاقه بالامرين
جميعًا وكذا لو قال له اعتق عبدى ثم قال اعتقه ان دخل الدار ملك المرسل والمعلق
جميعًا ~~وكذا لو قال له اعتق عبدى ثم قال اعتقه ان دخل الدار~~ حتى اذا عزله عن
احدهما بقى الآخر ولهذا قال ابو حنيفه ومحمد رحمهما الله فيمن قرب التى ظاهر منها فى خلال
الاطعام لم يستانف ولو قربها فى خلال الصيام او الاعتاق يستانف لان الله تعالى قال
فتحرير رقبه من قبل ان يتماسا فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا
فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولم يقل فيه من قبل ان يتماسا فلم يحمل المطلق على
المقيد وان وردا فى حادثه واحده لانهما حكمان ثم الشافعى رحمه الله ترك اصله فى
صوم كفارة اليمين حيث لم يشترط التتابع ولم يحمله على الظهار والقتل فان قال
لان الله تعالى قيد بعض الصيام بالتتابع وبعضها بالتفريق كما فى صوم المتعة
حيث قال فصيام ثلثه ايام فى الحج وسبعه اذا رجعتم تلك عشرة كامله والعشرة
الكامله صوم المتعه بالنص ولو صامها متصله لم يجز فبقى المطلق على اطلاقه للتعارض
الواقع بين قيد التفريق والتتابع قلنا صوم المتعه ليس بكفاره بل هو نسك كالدم
الذى صار خلفا عنها على انه غير مقيد بالتفريق الا ترى انه لو فرقه قبل الرجوع لم يجز ولكن
انما لم يجز صوم السبعه قبل ايام النحر لانه لم يشرع الا انه شرع ووجب ثم وجب
التفريق وعدم شرعيه الصوم فى وقت بعينه تفريقا كالليل لا يجعل الصوم متفرقا
لانه لم يشرع به وهذا لانه اضيف الى الوقت بكلمة اذا حيث قال اذا رجعتم والمضاف

الصوم
نظيره

الى الوقت لا يجوز قبل ذلك الوقت لانه قبل سببه كصوم رمضان قبل رمضان وكصلوة
الظهر قبل الظهر ولم يبق للتتابع معارض ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط الا ترى ان
قوله تعالى من نسائكم معرفه بالاضافه الينا فلا يكون قيد الدخول تعريفا له تعالى اللاتى
دخلتم بهن معرفا لاستحالة تعريف المعرف ليجعل شرطا كما فى قوله هذه المراة التى
اتزوج طالق بخلاف ما لو قال المراة التى اتزوجها طالق لانه اضاف الطلاق
هنا الى مجهوله لا تصير معينة الا بالوصف وهو التزوج فصار بما يحصل به التعيين فى
معنى الشرط وهو يصلح شرطا لكونه معدوما على خطر الوجود فيجعل شرطا اما فى قوله هذه المراة
التى اتزوج لا يمكن ان يجعل التزوج شرطا لانه اذا عينها وعرفها فلم يحرز ذلك الوصف يجرى
الشرط سوى انفاعا للمحال فيبطل لعدم الملك ولئن كان بمعنى الشرط فلا نسلم انه يوجب
النفى وهذا لان الاثبات لا يوجب نفيا صيغه ولا دلاله ولا اقتضاء اما الاول فظاهر وكذا الثانى
لان النفى ليس بمعنى الاثبات لغة حتى يثبت بطريق الدلاله وكذا الثالث لان النفى ليس مما
لا يستغنى عنه النص المثبت حتى يثبت اقتضا فصار الاحتجاج به احتجاجا بلا دليل
واما عدم جواز تحرير الكافر فى القتل باعتبار انه غير مشروع كما لا يجوز اعتاق النصف
او ذبح الشاة لان الكفاره ما عرفت الا شرعا فما ورد به الشرع جاز به التكفير ولا يحتاج
الى الشرع لانعدام الكفارة لان ذا ثابت بالعدم الاصلى وان كان قياسا يصح للاستدلال به
على عين ان لو صحت المماثله وليس كذلك فان القتل اعظم الكبائر اعلم انا اذا سلمنا
ان القيد بمعنى الشرط وانه يوجب نفى الحكم قبل الشرط فانما يستقيم الاستدلال به على
غيره اذا ثبت المماثله بينهما فى السبب فانه القتل اعظم الكباير بخلاف الظهار واليمين
وفى الحكم صوره ومعنى اما الصوره فلانه شرع فى الظهار واليمين الطعام دون
القتل واما المعنى فلانه شرع فى اليمين التخيير دون القتل والتخيير تخفيف
واى تخفيف فمع عدم المماثله فى السبب والحكم كيف يجعل ما دل على نفى الحكم
فى كفارة القتل دليلا على النفى فى كفاره اليمين والظهار فان قال انا اعدى القيد

الثالث

وقد ثبت المفارقة بينهما

الزايل وهو الايمان ثم النفي ثبت ضرورة ولا يكون في هذا بعينه العدم الذي هو ليس بحكم شرعي
قلنا التقييد بوصف الايمان لا لمنع التحرير بالرقبة الكافرة لما بينا ان الاثبات لا يوجب
نفيا وانما لم يجز بالكافرة في القتل لانه لم يشرع الا مقيدا بالايمان نفي جوازه وقد شرع في الظهار لا صح
والقتل الا ادرجت تحرير رقبة مطلقا فصار تقييده بالايمان عندنا لمعدوم وهو عدم جواز
تحرير الكافرة وهو لا يصلح حكما شرعيا وكان هذا ابعد مما سبق فانه تمسك بالمفهوم وما سبق
بحسب وهنا تمسك بالمفهوم وعدى العدم الذي لا يصلح حكما شرعيا لابطال موجود
يصلح حكما شرعيا فاما قيد الاسامة والعدالة فلم يوجب النفي عندنا لكن السنة المعروفة
في ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل وهو قوله عليه السلم ليس في العوامل والحوامل
صدقة اوجب نسخ الاطلاق والامر بالتثبت في نبا الفاسق وهو قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا اي توقفوا فيه وتطلبوا بيان الامر وانكشاف
الحقيقة ولا تعتمدوا قول الفاسق وفي قراءة فتثبتوا اي توقفوا اوجب نسخ الاطلاق
والتيمم الى المرافق بقوله عليه السلم التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى
المرفقين وهو مشهور ~~التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين وهو~~
مشهور يثبت بمثله التقييد فاذا صار مقيدا لا يبقى ذلك الحكم بعينه مطلقا لا باعتبار حمل وله صح
المطلق على المقيد قول صاحب المحصول في الجواب عن اصحابنا ان قوله اعتق رقبة ذلك صح
يمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء فلو دل القياس على انه لا يجوز الا المؤمنة لكان نسخا
للقران بالقياس وانه لا يجوز يشكل بتقييد الرقبة بالسلامة عن كثير من العيوب
وايضا فقوله اعتق رقبة لا يزيد في الدلالة على العام واذا جاز تخصيص العام بالقياس
فلان يجوز هذا التخصيص اولى لا يتم لوجوه احدها ان الرقبة اسم للبنية مطلقا
موضوعة على الكامل الذي هو موجود مطلق فلم يتناول ما هو هالك من وجه وثانيها
ان تخصيص العام بالقياس لا يجوز عندنا الا اذا خص البعض منه وثالثها
ان المطلق ليس بعام فكيف يجوز تخصيص ما ليس بعام وقد مرت هذه المباحث من قبل

[illegible]

وقيل ان القران في النظم يوجب القران في الحكم ولا تجب الزكوة على الصبي لاقترانها بالصلوة ٤
واعتبروا بالجملة الناقصة اعلم ان بعض اهل النظر ممن لا تبع له قالوا ان القران
في النظم يوجب المساواة في الحكم ولا تجب الزكوة على من لا تجب عليه الصلوة واعتبروا
بالجملة الناقصة فان من قال جاءني زيد وعمرو يفهم منه اشتراكهما في المجيء وكذا لو قال
زينب طالق وعمرة شاركت عمرة زينب في وقوع الطلاق ولا يقال ان الشركة
في الناقصة باعتبار النقصان لا باعتبار الواو ولا نقصان هنا لان الواو للعطف
لغة ومقتضى العطف هو الشركة فان من قال عبده حر وامراته طالق ان كلمت فلانا تعلق حر صح
العتق والطلاق بالشرط مع ان كل واحد كلام تام فلو لم يقتض العطف الشركة
لما تعلق الاول بالشرط وقلنا ان عطف الجملة الناقصة على الجملة لا يوجب الشركة
لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها الى ما يتم به فاذا تم بنفسه لم تجب
الشركة الا فيما يفتقر اليه ولهذا قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبده
حر وقوله عبده حر وامراته طالق ان كلمت فلانا ان الشرط يلتحق بهما لان العتق
تام اتفاقا الا تعليقا والتعليق تصرف اخر غير الايقاع ففيما يرجع الى غرضه وهو
التعليق قاصر فاثبتنا المشاركة بينهما في حكم التعليق بالواو حتى لو قال ان دخلت
الدار فزينب طالق وعمرة طالق تطلق عمرة في الحال لعلمنا ان غرضه في حق عمرة تنجيز
الطلاق دون التعليق اذ لو كان غرضه التعليق لاقتصر على قوله وعمرة لحصول الكفاية
به فلما لم يقتصر عليه واورد له الخبر علم ان مقصوده التنجيز وهنا خبر احدى الجملتين
لا يصلح خبرا للاخرى فلهذا علقنا العتق بالشرط ولهذا اذا قال ان دخلت الدار فزينب الجملة الاخرى صح
طالق ثلاثا وعمرة طالق تعلق طلاق عمرة بالدخول كما تعلق طلاق زينب
لانه لا يمكن التعليق بذلك الشرط مع غرض وقوع الثلاث في حق زينب ووقوع
الواحدة في حق عمرة الا بذكر الخبر مفردا في حق عمرة اذ لو لم يذكر الخبر لوقع الثلاث
على عمرة كما وقع على زينب فمست الضرورة الى ذكر الخبر لهذا فالحاصل ان
المشاركة لا تثبت بعين الواو بل باعتبار الافتقار والقصور اما من حيث عدم الخبر

او من حيث التعليق سواء كان تعليق تحصيل او تعليق ابطال او غير ذلك ولهذا
قلنا في قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون
ان قوله تعالى فاجلدوهم جزاء لتضمن المبتدا معنى الشرط وقوله ولا تقبلوا وان
كان تاما الا انه من حيث انه يصلح جزاء واحتمل مفتقرا الى الشرط اذا جعل لا بدّ له من
الشرط فجعل ملحقا بالاول لان قول القايل اجلس ولا يتكلم يكون عطفا صحيحا
فصار ردّ الشهادة من تتمة الحدّ الا يرى ان الايمة مامورون به كالجلد وكذلك
ردّ الشهادة مولم كالجلد بل هو زايد عند العقلاء قال
جراحات السنان لها التيام ولا يلتام ما جرح اللسان ولان القاذف هتك
ستر بالقول فجوزي وفاقا باهدار شهادته الا ان اللیام لا یبالون بهذا الزجر و الزاجر
الحدود شرعت زواجر فشرع الجلد ايضا ليحصل الانزجار للوغد اللئيم والحبس
الكريم واما قوله واولئك هم الفاسقون وليس بخطاب للايمة ولكن اخبار عن صفة
القاذفين ولا يصلح جزاء لان الجزاء ما يقام ابتداء بولاية الامام واما الحكاية عن
حال قايمة فلا فهو مثل قوله تعالى فان يشاء الله يختم على قلبك ويمح الباطل فان ويمحوا
قوله يمح غير معطوف على يختم فان قلت لكان يمح كلاما مبتدا غير
معطوف على يختم فلماذا سقط الواو في الخط قلت كما سقطت في قوله ويدع سقطت الواو
الانسان بالشر دعاءه بالخير وقوله سندع الزبانية على انها مثبتة في بعض المصاحف
وقوله لنبين لكم ونقر في الارحام ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على من يشاء
والشافعي رحمه الله قطع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم من قوله فاجلدوهم مع قيام دليل
الاتصال وهو ان كل واحد منهما جملة فعلية اخذه بجزم صاحبته مفوض الى الايمة
مولم ووصل قوله واولئك هم الفاسقون بقوله ولا تقبلوا حتى صرف الاستثناء
اليها مع قيام دليل الانفصال لان احدهما جملة فعلية خطاب للايمة والاخر جملة
اسمية بيان لسمة القاذف وذكر لازالة اشكال وهو انه لماذا صار سببا لوجوب
عقوبة بالشك مع ان القذف خبر متردد بين الحسبة وهتك الستر ورّبما يكون

بجزءة الانداد معقدة وبجزءة السراويل التي فيه انكة صحاح

حسبة

حسبة اذا كان الرامي صادقا وله اربعة من الشهود فازال الله تعالى هذا الاشكال بقوله واولئك
هم الفاسقون اي العاصون بهتك ستر العفة من غير فايدة حين عجزوا عن اقامة اربعة
من الشهود وعليه اشار بقوله فاذ لم ياتوا بالشهداء فاولئك عند الله هم الكاذبون
وكان العمل بمقتضى النصّ في ما قلنا حيث جعلنا القذف سببا موجبا للعقوبة والعجز
عن البينة شرطا بصفة التراخي قال فلم يرد الشهادة بمجرد القذف حتى يعجز عن الاتيان
بالشهود الاربعة بخلاف ما يقول الشافعي رحمه الله فانه يردّ الشهادة بمجرد القذف كاجح
وجعلنا حد امشاركا للجلد لانه عطف بالواو فيجب ربط كل ما يصلح جزاء به ورد
الشهادة يصلح جزاء كالجلد لانه ضرب عقوبة اذا قوبل بالقبول والعام اذا خرج
مخرج الجزاء او يخرج الجواب اولم يستقل بنفسه يختص بسببه وان زاد على
قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتدا حتى لا يلغوا الزيادة خلافا للبعض اعلم
ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا خلافا للشافعي رحمه الله والمزني
فعندهما يصير العام خاصا بالسبب وصورة المسئلة في موضعين احدهما ان
الحادثة اذا وقعت لواحد في زمن النبي عليه السلام ونزل نص عام في تلك الحادثة يتناول
صاحب الحادثة وغيره فان هذا النص لا يختص به بسبب وقوع الحادثة له بل
يعم صاحب الحادثة وغيره وعندهما يختص بصاحب الحادثة ويراد باللفظ العام
الواحد مجازا وانما ثبت هذا الحكم في غير صاحب الحادثة بنص اخر او بالقياس على
صاحب الحادثة والثاني اذا خرج كلام الرسول عليه السلام جوابا لسؤال السايل
يختص بالسؤال عندهما وعندنا اذا كان الجواب لا يستقل بنفسه بدون السؤال
يختص به وان كان يستقل بنفسه ويكون مفيدا للحكم في حق السايل وغيره لا يختص
به بل يعتبر عموم الجواب احتجا بقوله عليه السلام لا ربوا الا في النسيئة والربوا
يجري في النقد بالاجماع ولكن الحديث ورد في حادثة خاصة فاختص بها فانه روي الامم
انه سيل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الربوا في مختلفي الجنس فقال لا ربوا الا في النسيئة
وكانه قال لا ربوا في مختلفي الجنس الا في النسيئة ولانه لو لم يختص بالسؤال او بصاحب

الحادثه فايه يوجب ان يختص به ولنا انه الظهار واللعان وحد القذف وغيرها
نزلت عند وقوع الحوادث لاشخاص معلومين ولم يختص بها فان الامه عمموا حكمها
ولان الموجب هو اللفظ وكان اعتباره مع اعتبار السبب الذى سكت النص عنه (للكلام ح)
واعتباره يوجب العموم وكان زعاما ولانا خصصناه بالسبب لغيب الزياده ومتى
لم نخصه يصير الزياده معمولا بها ويكون لابتدا التعليم كما روى انه عليه السلم سئل عن ماء
البحر فقال الطهور ماؤه والحل ميتته والسوال كان عن الماء ثم بين حكم ميتته وهى
زياده على قدر الجواب الا انه بقدر السوال يكون جوابا وما زاد عليه يكون لابتداء التعليم
فكذا هنا ولهذا جوزنا الصلح على الانكار بعموم قوله والصلح خير وان نزلت الايه فى
الصلح من الزوجين ولا ينصرف الى الصلح المذكور منكرا وان كان الاصل ان المنكر اذا
اعيد معرفا كان عين الاول لانه اذا حمل للجنس يدخل فيه المذكور وغيره وكانت فايده
اكثر وكان الحمل عليه اجدر وعندهما يختص بنشوز الزوجين وهذا فى الحاصل على (ابك ح)
اربعه اوجه الاول ما خرج مخرج الجزاء فيختص بسببه كما روى انه عليه السلم سهى فسجد
وروى ان ماعزا زنى فرجم لان الفاء للجزاء فيتعلق بما سبق كانه علة له وحكم العلة يختص
بها والثانى ما خرج مخرج الجواب وهو غير زايد على مقدار الجواب فيختص بالسبب كما لو
قيل لرجل لتغتسل فى هذه الليله فى هذه الدار عن جنابه فقال ان اغتسلت فعبدى
حر وكذلك قول الرجل تعد معى وتقول الاخر فانه يختص بذلك القول والثالث
ما لا يستقل بنفسه ولا يكون مفهوما بدون السبب المقرون به فهذا يتقيد به ايضا
لانه متى لم يستقل بنفسه صار كبعض الكلام فلا بد ان يرتبط بما قبله من السبب
كمن يقول لاخر اليس لى عليك كذا فيقول بلى او يقول اكان كذا فيقول نعم فانه يجعل (بلى ح)
اقرارا لان هذه الالفاظ لا يستقل بنفسها فيتقيد بالسوال المذكور الذى كان سببا
لهذا الجواب فيصير ما تقدم من الخطاب كالمعاد فيه فالاصل ان يكون الجاريا
لما بعد النفى تقول لمن قال لم يقم زيد اولم يقم زيد بلى اى قد قام ونعم مصدقه لما
سبقها من كلام منفى او مثبت تقول اذا قال قام زيد اولم يقم نعم تصديقا لقوله و
كذا

وكذا اذا وقع الكلامان بعد حرف الاستفهام كما لو قال اقام زيد اولم يقم زيد فقلت نعم
فقد حققت ما بعد الهمزه فان كان بعد قضيه موجبه كان محققا لذلك الايجاب وان
كان بعد قضيه سلبيه كان موكدا لذلك النفى واجل انما تصدق بها الاولى الخبر تقول
القايل قد اتاك زيد فتقول اجل اى هو كان ولا تستعمل فى جواب الاستفهام كذا
فى المفصل وقيل يجوز ان يقع اجل بعد الاستفهام وقال فخر الاسلام اصل بلى
ان يكون بنا على النفى فى الابتداء مع الاستفهام ونعم لمحض الاستفهام واجل يجمعهما وقد
يستعملان اى بلى ونعم فى جواب ما ليس باستفهام على ان يقدر فيه معنى الاستفهام او يكون
مستعارا لذلك وقد ذكر محمد رحمه الله فى كتاب الاقرار مسئله فى نعم من غير الاستفهام و
من غير احتمال الاستفهام كمن يقول لاخر اقض الالف التى عليك فقال نعم فهذا اقرار بها
والرابع ان يكون مستقلا بنفسه زايدا على قدر الجواب بان قال ان تغديت اليوم
او ان اغتسلت الليله او فى هذه الدار فلا يختص بسببه ويكون ابتداء لان فى تخصيصه
به الغاء الزياده وفى جعله تصاما مبتدأ اعتبار الزياده التى يكلم بها وكان اولى لان
يقول نوبت الجواب تحسينا فيما بينه وبين الله تعالى ويحمل تلك الزياده
للتوكيد ولهذا قلنا اذا قالت المراه لزوجها تزوجت على فقال كل امراه لى طالق ثلاثا
انها تتناول المخاطبه حتى تطلق فى الحال لانه زاد على قدر الجواب لان جوابه ان تقول
ان فعلت فهى طالق ثلاثا وكان مبتدأ وعند ابى يوسف رحمه الله ان المخاطبه لا تدخل
لان كلامه خرج لكلامها فيتقيد بالكلام السابق والكلام السابق فى تزوج غيرها (جوابا ح)
عليها والزياده على قدر الجواب انما تخرج الكلام عن الجواب اذا لغت الزياده متى جعل
جوابا ولا تلغو الزياده هنا ان جعل جوابا لان غرضه تطييب قلبها وتسكين نفسها وذا
بتطليق غيرها على العموم لجواز ان يقع فى قلبها انه انما اراد بما قال غير التى ظننت الا
انها تقول ان جاز ان تكون غرضه ايحاشها واغاظتها فاراد ان يطلقها مع غيرها
حيث بالغت فى الخصام فيما هو ما دون من الاحكام فلا نترك بهذا الاحتمال عموم الكلام
ولو نوى غيرها صدق ديانه لا قضاء لانه تخصيص العام وقبيل الكلام المذكور للمدح

والذم لا عموم له كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وهو محكي عن بعض الشافعية حتى منعوا من عموم قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة وابطلوا التعلق به في وجوب الزكوة في الحلي وقالوا القصد بذلك الحاق الذم بمن يكنز الذهب والفضة وليس المقصد به العموم وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم ولست دلالتها على المدح او الذم مانعة من دلالتها على العموم لانه لا منافاة بينهما فتجمع كغيره وهذا بناء على ان العام هل يخص بعض افراده وقيل الجمع المضاف الى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في كل واحد لانه اسم جمع لكل الاضافة فلا يبطل الجمعية بها وهو منقول عن زفر رحمه الله وعندنا يقتضي مقابلة الاحاد بالاحاد حتى اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقتان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا وكذا لو قال ان دخلتما هاتين الدارين فدخل كل واحدة منهما دارا طلقتا ولا يشترط دخول كل واحدة منهما في الدارين وعند زفر لا تطلقان حتى تدخل كل واحدة منهما الدارين جميعا لان جمع مضاف الى جماعة فحققها كذلك والعرف شاهدلنا فانك تقول لبس القوم ثيابهم وركبوا وانما نفهم منه ان كل واحد منهم لبس ثوبه وركب دابته وقيل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الشيء يكون امرا بضده وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهية ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة اعلم ان العلماء اختلفوا في ان الامر بالشيء هل له حكم في ضده اذا لم يقصد ضده نهي قال بعض المتكلمين وبعض الشافعية لا حكم للامر في ضده اصلا وقال الجصاص يقتضي نهيا عن ضده سواء كان له ضد واحد كالايمان مع الكفر او اضداد كالقيام فان ضده القعود والسجود والاضطجاع والركوع وقال بعضهم يوجب كراهة ضده والمختار عندنا انه يقتضي كراهة ضده ولا نقول انه يوجب ذلك اذ لا دليل على ذلك واما النهي عن الشيء فهل له حكم في ضده فعلى هذا ايضا قال الفريق الاول لا حكم له في ضده بوجه وقال الجصاص ان كان له ضد واحد كان امرا به وان كان له اضداد لم يكن امرا بشيء منها وقال الفريق الثالث يوجب ان يكون ضده في معنى

سبه

سنة تكون في القوة كالواجب وعلى القول المختار يقتضي ذلك احتج الفريق الاول بان كل واحد من الامر والنهي ساكت عن غيره والسكوت لا يكون موجبا شيئا فيبقى على ما كان قبل الامر كالتعليق بالشرط لما لم يوجب نفي المعلق قبل وجود الشرط لانه مسكوت عنه يبقى على ما كان قبل التعليق لا يرى انه لا يوجب حكما فيما لم يتناوله الا بطريق التعدية اليه بعد التعليل ولانه لا يوجب حكما في ضد ما وضع له اولى وعلى قول هؤلاء اذا لم يأمر العبد يأثم بترك الواجب لا بارتكاب الضد واحتج الجصاص بان الامر وضع لوجود المامور به مع الاشتغال بضده متضمنة الترك الذي هو ضد ضرورة واقتضاء وحرمة الترك حكم النهي فثبت النهي عن ضده اقتضاء واما النهي فهو للتحريم ومن ضرورته فعل ضده اذا كان له ضد واحد فان من قال لعبده لا تتحرك يكون امرا بضده وهو السكون لان للمنهي عنه ضدا واحدا واما اذا تعدد الضد فليس من ضرورة الكف عنه اتيان كل اضداده الا يرى ان المامور بالقيام اذا قعد او اضطجع فقد فوت المامور به والمنهي عن القيام لا يفوت حكم النهي بان يقعد او يضطجع واستدل على ذلك بان المراة منهية عن كتمان الحيض بقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن قيل هو الولد وقيل الحيض ولا تنافي بينهما فيحمل عليهما ثم كان النهي عن الكتمان امرا بالاظهار ولهذا وجب قبول قولها فيما تخبر لتعلق الامر بالاظهار لان الكتمان ضده واحد وهو الاظهار وبان المحرم منهي عن لبس المخيط ولم يكن مامورا بلبس شيء معين من غير المخيط لان المنهي عنه اضداد ها هنا ونحكم النهي لا يثبت الامر بجميع الاضداد وليس بعضها باولى من البعض والفريق الثالث يقولون بما قال الجصاص الا انهم يثبتون الادنى لان الثابت ضرورة اقتضاء لا يكون كالثابت نصا اذ الثابت نصا ثابت من كل وجه والثابت ضرورة يثبت بقدر ما يقع به الضرورة والضرورة تندفع بجعل ضد الامر مكروها وضد النهي سنة في قوة الواجب واما الذي اخترناه فبناء على هذا وهو ان الثابت بهذا الطريق يكون بطريق الاقتضاء فقلنا بان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي سنية ضده لا ان يكون موجبا

له او دليلا عليه وقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن نسخ وليس
بنهي لان الصيغه للنفي مثل قوله لا يحل لك النساء من بعد فلم يثبت الامر بالنهي
وانما كان هذا امرا بالاظهار لان الكتمان لما لم يبق مشروعًا وقد تعلق باظهاره احكام
الشرع لزم الامر بالاظهار ضروره وفايده هذا الاصل ان التحريم اذا لم يكن مقصودًا لم
يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروهًا كالامر بالقيام ليس بنهي
عن القعود قصدًا حتى اذا قعد ثم قام لم يفسد صلاته بنفس القعود لكنه يكره
اعلم ان الامر لما اقتضى كراهه ضده لم يكن ضده مفسدا للعباده الا ان يكون
مفوتا لما هو واجب بصيغه الامر ولكنه يكون مكروهًا في نفسه فان المامور به بالقيام
في الصلاه اذا قعد ثم قام لا يفسد صلاته بنفس القعود لانه لم يفت بهذا الضد ما هو
الواجب بالامر وهو القيام ولكن القعود يكون مكروهًا في نفسه ولهذا قلنا ان
المحرم لما نهي عن لبس المخيط لقوله عليه السلام لا يلبس القميص ولا العمايم ولا السراو
يلات كان من السنه لبس الازار والرداء ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله ان من
سجد على مكان نجس لم يفسد صلوته لانه غير مقصود بالنهي وانما المامور به فعل علم
السجود مكانًا طاهرًا فاذا اعادها على مكان طاهر جاز ومباشره الضد بالسجود على
مكان نجس لا يفوت المامور به فيكون مكروهًا في نفسه ولا يكون مفسدا للصلوه وقالا
الساجد على النجس بمنزله الحامل والطهر عن حمل النجاسه فرض دايم فيصير ضده مفوتا
للفرض اي قال ابو حنيفه ومحمد رحمهما الله يفسد صلوته لان السجود لما كان
فرضًا صار الساجد على النجس مستعملا له بمنزله الحامل له بحكم الفرضيه وهذا
لان سجوده يتحقق ويحصل بوضع الجبهه على الارض فاذا سجد على النجس وقد
تم السجود بالوضع على النجس صار مستعملا وحاملا للنجس بحكم الفرضيه بخلاف
ما اذا وضع يده على النجس حيث لا يفسد صلوته لان وضع اليدين ليس بفرض
والاستعمال بحكم الفرضيه والكف عن حمل النجاسه فرض دايم في جميع الصلوه وقد
فات ذلك بالسجود على مكان نجس فصار ضده مفوتا للفرض كما ان الكف

عن

عن اقتضاء الشهوه لما كان مامورًا به في جميع وقت الصوم يتحقق الفوات بالاكل في
جزء من وقته لان ذلك الفرض لما كان ممتدا صار ضده مفوتا ابدا ولهذا قال محمد رحمه الله
ان احرام الصلوه ينقطع بترك القراءه في النفل لان القراءه فرض دايم من اول الصلوه
الى اخرها حكما ولهذا لا يصلح الامي خليفه للقاري والاركان تندفع براسه من السجده
الاخيره واذا كان كذلك فسدت الافعال بترك القراءه فيفسد ما عقدها وهي التحريمه
لانها تعقد للافعال وقال ابو حنيفه رحمه الله هو كذلك الا ان فساد الافعال
لا يثبت قطعًا الا بترك القراءه في الشفع كله ليتعدى الى الاحرام فاما اذا تركها في ركعه
فالفساد مجتهد فيه لان عند الحسن البصري ترك القراءه في ركعه لا يوجب الفساد
فلا يتعدى الى الاحرام ولهذا قال ابو حنيفه وابو يوسف رحمهما الله في مسافر ترك
القراءه في الظهر انه لا ينقطع احرام الصلوه لان ترك القراءه متردد محتمل للوجود بان
ينوي الاقامه ويقضيها في الشفع الثاني فلا يصلح مفسدا ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله
لا ينقطع احرام الصلوه بترك القراءه في الشفع الاول في النفل لانه امر بالقراءه في الصلوه و
لم ينه عن تركها قصدا فصار ترك القراءه حراما بقدر ما يفوت من الفرض وذلك لهذا ل
الشفع فاما في حق بناء الشفع الاخر فلا فبقيت التحريمه صحيحه قابله لبناء شفع اخر عليها فيبقى
وان فسد الشفع الاول بترك القراءه وقال علماونا العدتان تنقضيان بمده واحده
لان معنى العده النهي عن الخروج والتزوج ثبت ذلك بقوله تعالى ولا تعزموا عقده
النكاح وبقوله ولا يخرجن والكف ثابت بمقتضى النهي لا مقصودا ولا تضاد فيما هو
موجب النهي نصًا وهو التحريم بخلاف الصوم لان الكف واجب فيه بالامر قصدا
فلا يتحقق اداء الصومين في يوم واحد لوجود التضاد في ركن كل صوم وهو الكف
الى وقت **فصل** المشروعات على نوعين عزيمه وهو اسم لما هو اصل
منها غير متعلق بالعوارض اعلم ان المشروع وهو ما جعله الله تعالى شرعه لعباده
اي طريقا ومذهبا يسلكونه على نوعين عزيمه وهو ما بينا وانما سميت عزيمه لانها
حيث كانت اصولا محكمه لانها الينا وحق عبيده كانت في نهايه التوكيد حقا لله تعالى

لانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وعلينا الاستسلام والانقياد والرخصة ما بني على اعذار
العباد وهو ما استبيح بعذر مع قيام دليل المحرم والمراد بهما في الشرع مطابق للمراد
بهما في اللغة فالعزم في اللغة هو القصد المتناهي في التوكيد قال الله تعالى
فنسي ولم نجد له عزما اي لم يكن له قصد موكد في العصيان وقال فاصبر كما صبر
اولوا العزم من الرسل اي اولوا الجد والثبات والصبر من الرسل والمراد باولي
العزم بعض الانبياء كنوح وابرهيم وموسى وعيسى وقيل يونس وادم عليهما السلم
ليسا منهم بقوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت ولم نجد له عزما وقيل للثبات فيكون
اولوا العزم صفة الرسل كلهم ولهذا لو قال عزمت ان افعل كذا يكون يمينا لان العباد
انما يوكدون قصدهم باليمين والرخصة في اللغة اليسر والسهولة يقال رخص
السعر اذا السلع كثرت وسهل وجودها وتيسرت اصابتها فان قلت تفسير
الرخصة بما ذكرت مشكل لان المحرم اذا كان مع الحرمة يكون جمعا بين الضدين ولا
يكون تخصيص العلة قلت معنى الاستباحة ان نعامل به مثل ما نعامل
من باشر المباح لا ان يثبت حقيقة الاباحة لان المواخذة ليست من الاحكام اللازمة
المحضورة لا محالة فهي اربعة انواع اي العزيمة اربعة انواع فريضة وواجب
وسنة ونفل فهذه اصول الشرع وان كانت متفاوتة في نفسها على ما سياتي ان شا الله تعالى
وقيل ان النفل ليس بعزيمة لانه شرع جبرا لنقصان تمكن في العزيمة وهي الفريضة
قلنا ذلك في قصد الادا لا في الشرعية فهو مشروع ابتدا كسائر العبادات فريضة
وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا ثبت بدليل لا شبهة فيه كالايمان والاركان الاربعة
اعلم ان الفرض لغة التقدير والقطع قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي
قدرتم بالتسمية وقال سورة انزلناها وفرضناها اي قطعنا الاحكام فيها قطعا
فالفريضة اسم لمقدر شرعا لا يحتمل زيادة ولا نقصانا مقطوع به لكونه ثابتا بدليل
موجب للعلم قطعا كالكتاب والسنة المتواترة او الاجماع مثل الايمان والصلوة
والزكوة والصوم والحج فهي مقدرة مقطوع بها ثبت بالكتاب والسنة المتواترة ٥

والاجماع

والاجماع ويسمى المكتوبة ايضا لانها كتبت علينا في اللوح المحفوظ وفي هذا الاسم ما ينبي
عن التخفيف لانه مقدر متناه وما ينبي عن شدة الرعاية والمحافظة لانه مقطوع
به وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب وعملا بالبدن حتى يكفر جاحده ويفسق
تاركه بلا عذر اعلم ان حكم الفريضة لزومها تصديقا بالقلب بلا شبهة لانه
ثابت بدليل قطعي حتى يكفر جاحده لان تصديق العبد ربه بما جاء منه يقلب
ايمان وكان الترك كفرا وعملا بالبدن اي لزم اداوه حتى لو ترك الادا يكون
فاسقا لانه ترك الادا مدرك للعمل لا للاعتقاد فلا يكفر بالامتناع عن الادا فيما هو
من اركان الدين الا ان يكون تاركا على وجه الاستخفاف فان الاستخفاف بالشرايع
كفر فاما بدون الاستخفاف فهو عاص بالترك من غير عذر فاسق لخروجه عن
طاعة ربه فالفسق هو الخروج من الشي يقال فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها
والفاسق مومن لانه غير خارج من اصل الدين واركانه اعتقادا وان كان خارجا من
الطاعة عملا فالفاسق المطلق وهو الكافر لانه خارج من اصل الدين الا انه اخص — لكونه ٥
باسم الكفر الذي فوق الفسق في العرف وبقي الفاسق في العرف اسما للمومن العاصي
وواجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية اعلم ان الواجب
ماخوذ من الوجوب وهو السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت
على الارض وكانه سمي به لانه سقط على العبد عمله من غير ان يكون دليله موجبا
للعلم قطعا بخلاف الفرض فانه ثابت بدليل قطعي وكانما تحملناه ولم يسقط علينا
اما الواجب فلانه لما لم يعلمه قطعا لشبهة دليله وكانه سقط علينا عمله الا انا
تحملناه وهو ساقط علما وان كان ثابتا عملا وهو ماخوذ من وجب القلب اذا اضطرب
قال الشاعر وللفواد وجيب تحت ابهره اي اضطراب ولشبهة في
دليله يمكن فيه اضطراب فسمي واجبا والمراد به في الشرع ما ثبت بدليل فيه شبهة كخبر
الواحد والعام المخصوص والاية الماولة وهو كصدقة الفطر والاضحية والوتر
وتعيين الفاتحة وتعديل الاركان والطهارة في الطواف فان ثبوتها بخبر الواحد

وهو قوله عليه السلم ادوا عن كل حر وعبد الحديث صح ان الله تعالى زاد كم صلوة الحديث
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ثم فصل فانك لم تصل الطواف صلوة وحكمه اللزوم
عملا بمنزله الفرض لا علما على اليقين لشبهه في دليله حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه
اذا استخف باخبار الاحاد اي لا نفسقه بتركه عملا وانما نفسقه لوجوب المصير الى
خبر الواحد بالاجماع ونؤثمه بترك الواجب لتركه ما عليه فاما مناولا فلا وبهذا
بطل قول الكعبي ان المباح واجب اذ هو ترك الحرام الذي هو واجب لان
الواجب ما يكون لازم الاداء فلا يجوز تركه والمباح يجوز فعله وتركه وكما نا فاسق
وليس المباح ترك الحرام بل هو فرد من افراد ما يترك به المحرم وليس من شرط الوجوب
تحقق الكتب على العقاب خلافا للغزالي لجواز العفو عن صاحب الكبيرة ولهذا خطى على التركه
من حد الواجب بانه الذي يعاقب على تركه ولا فرق عند الشافعي رحمه الله بين
الواجب والفرض فهما مترادفان عنده فانه لما قال بوجوب الفاتحه وتعديل الاركان
افسد الصلوه بتركهما وقلنا ان انكر الاسم فلا معنى له لانا بينا انه يخالف اسم الفريضه
وان انكر الحكم فكذلك لان الدلايل نوعان ما لا شبهة فيه كالكتاب والسنة المتواتره
وما فيه شبهة كخبر الواحد ونحوه واذا تفاوت الدليل لم يكن تفاوت المدلول
وعن يوسف بن خالد السمتي انه قال قدمت على ابي حنيفة رضي الله عنه فسالته
عن الصلوات المفروضه كم هي خمس وسالته عن الوتر فقال واجب فعلت فقاله
لقلة تاملي كفرت فتبسم في وجهي ثم تاملت فعرفت ان الفرق بين الواجب
والفرض كما بين السماء والارض وبيان ذلك ان با النص الذي لا شبهه فيه وهو قوله
تعالى فاقروا ما تيسر من القران ثبت فرضيه قراة القران في الصلوه بسياق الايه
وهو قوله ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثي الليل وسياقها وهو قوله واقيموا
الصلوة او بالاجماع او بان الامر للايجاب ولا وجوب خارج الصلوه فوجب
ان تكون في الصلوه وبخبر الواحد وفيه شبهه ثبت تعيين الفاتحة فمن جعل
الفاتحه فرضا فقد زاد على النص بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز بل يجب العمل بالخبر

عل

على انه مكمل لحكم الكتاب ومقدر له وذا فيما قلنا وكذلك اصل الركوع والسجود
ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا وتعديل الاركان ثابت
بخبر الواحد فلو جعلنا التعديل فرضا وافسدنا الصلوه بتركه كما افسدناها
بترك اصل الركوع والسجود لسوينا بين موجب الكتاب وهو قطعي وبين
موجب خبر الواحد وهو غير قطعي وكذلك اصل الطواف ثابت بالكتاب
وهو قوله تعالى وليطوفوا واشتراط الطهاره فيه بخبر الواحد حيث شبهه
رسول الله عليه السلم الطواف بالصلوة فلو افسدنا الصلوه
رسول الله عليه السلم الطواف بترك الطهاره فالحقناه بالنص القطعي وذلك يجوز
ولكنا شبهناه بالصلوه عملا والزمناه القضا ما دام بمكه ولم نشبهه بها علما
حتى اذا لم نقض لم نحكم بفساد الطواف فمن رد الخبر الواحد فقد ضل عن سوا
السبيل لوجوب العمل عليها سيأتي ان شا الله تعالى ومن سواه بالكتاب والسنه
المتواتره فقد اخطا حيث رفع الدليل الذي فيه شبهه عن درجته وحط الدليل
الذي لا شبهه فيه عن درجته والطريق المستقيم في تنزيل كل دليل منزلته كما
قلنا وكذلك السعي في الحج واجب عندنا وليس بفرض لانه ثبت بخبر الواحد
وهو قوله عليه السلم ان الله تعالى كتب عليكم السعي وكذا العمره ثابته بخبر
الواحد وهو قوله عليه السلم العمرة فريضه كفريضه الحج فلم يكن فرضا وعند
الشافعي رحمه الله هما فرضان لما قررنا من الاصل وكذلك تاخير المغرب
الى العشا بالمزدلفه واجب ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلم لا سامه ؟
الصلوة امامك فاذا صلى المغرب في الطريق امر بان يعيدها بالمزدلفه ما لم يطلع
الفجر عند ابي حنيفه ومحمد رحمهما الله عملا بخبر الواحد فان لم يعد حتى طلع الفجر سقطت
الاعاده ولو امرنا بالقضاء بعد ذهاب الوقت لحكمنا بفساد ما ادى وهو من
باب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم فاما وجوب الاعاده في الوقت فمن
باب العمل وخبر الواحد يوجبه فيجب وقول فخر الاسلام فلا يفسد العشاء
المراد به العشاء الاول وهو المغرب وكذا الترتيب في الصلوات واجب بخبر

لا بالكتاب وظهر يحوز العمل دون العلم فاذا ضاق الوقت او كثرت الفوايت فلو عملنا
بالخبر نصير معارضا بحكم الكتاب بتاخيرها عن وقتها الثابت بالكتاب فيسقط
العمل به وكذا كون الحطيم من البيت ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلم
الحطيم من البيت فجعلنا الطواف به واجبا لا يعارض حكم الكتاب وسنه
وهي الطريقه المسلوكه في الدين اعلم ان السنه في اللغه عباره عن مطلق الطريق
حسنه كانت او سيئه قال عليه السلم من سن سنه حسنه فله اجرها واجر من
عمل بها الى يوم القيمه ومن سن سنه سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيمة
اي من وضع طريقه حسنه ومن وضع طريقه سيئه الاصر الوزر الثقل وقال
فاول راضي سنه من يسيرها والسنن الطريق ويقال سن الماء اذا صبه حتى
جرى في طريقه والمراد بها شرعا الطريقه المسلوكة في الدين لا على وجه الفرض والوجوب
وحكمها ان يطالب المرء باقامتها ويعاتب على تركها من غير افتراض ولا وجوب
لانها طريقه امرنا باحيائها ونهينا عن اماتتها واحياؤها في فعلها فيستحق اللائمه بتركها
الا ان يتركها استخفافا فانه يكفر لان ذلك تصرف الى واضعها الا ان السنه قد
تقع على سنه النبي عليه السلم وغيره وقال الشافعي رحمه الله مطلقها طريقه النبي
عليه السلم اعلم ان مطلق لفظ السنه لا يقتضي الاختصاص بسنه رسول الله عليه السلم
لان المراد بها في عرف الشرع طريقه الدين اما لرسول الله عليه السلم بقوله او فعله او
الصحابه رضي الله عنهم وقال الشافعي رحمه الله مطلق السنه تناول سنه رسول
الله عليه السلم فقط لانه لا يرى تقليد الصحابي ولهذا قال في سعيد بن المسيب السنه
انها تصرف الى السنه الرسول عليه السلم وقصته ان سعيد سيل عمن قطع اصبع
امراة ماذا يجب فيها فقال عشر من الابل ثم سيل عمن قطع اصبعين فقال
عشرون ثم سيل عمن قطع ثلاث اصابع قال يجب ثلثون ثم سيل عمن قطع اربع
اصابع منها قال يجب عشرون فقيل له كلما كثر المها قل عقلها فقال هكذا السنه
قال الشافعي رحمه الله انه اراد به سنه النبي عليه السلم وكذا قال في قول علي رضي الله عنه

سيئة

قوله تعالى لا تزر وازرة وزر اخرى
ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا
لا تحملهم آخرهم باخرهم
اخرى صحاح

١٢٤

ان من السنه ان لا يقتل حر بعبد انها تنصرف الى سنه الرسول عليه السلم وعندنا هي مطلقه
لا تقيد بها فلا تقيد بلا دليل وكان السلف يطلقون اسم السنه على طريقه ابي بكر وعمر
رضي الله عنهما وكانوا ياخذون البيعه من الخلفا على سنه الرسول وسنه العمرين
وقال عليه السلم عليكم بسنتي وسنه الخلفا من بعدي واذا كان كذلك لم يدل اطلاق
السنه على انها طريقه النبي عليه السلم وهي نوعان سنه الهدى وتاركها يستوجب
اساءه كسنن النبي عليه السلم في لباسه وقيامه وقعوده اعلم ان السنه نوعان
سنه الهدى اي اخذها هدى وتركها ضلاله كالجماعه والاذان والاقامه ولهذا
لو تركها قوم استوجبوا اللوم والعتاب ولو تركها اهل بلده واصروا على ذلك قوتلوا
ليأتوا بها لان الاصرار على ترك ما هو من اعلام الدين استخفاف بالدين فيقاتلون
على ذلك والزوايد اخذها حسن وتركها لا باس به كسنن النبي عليه السلم في لباسه وقيامه
وقعوده فعنه عليه السلم انه قال البسوا الثياب البيض فانها اطهر واطيب وكان
اذا جلس في المسجد احتبى بيديه وعلى هذا يخرج الالفاظ المذكوره في باب الاذان
يسيل من يكره ومن قد اساء ومن يفعل ومن لا باس به فالاول والثاني من حكم سنه الهدى
والثالث من حكم الوجوب والرابع من حكم السنه الزوايد فالاذان قد عليه
لان الملك النازل قام على جذم حايط واذن وان صلى اهل مصر بجماعة بغير اذان
ولا اقامه فقد اساوا لانهم تركوا السنه المشهوره وان اذن قبل دخول الوقت
لم يجز ويعيد في الوقت لقوله الامام ضامن والموذن مؤتمن وفي الاذان قبل الوقت اظهار الخيانه
فيما اؤتمن فيه وان يرسل في الاقامه وجلد في الاذان فلا باس به وان قال عليه السلم اذا
اذنت فترسل واذا اقمت فاحذم ونفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب
على تركه وهو اسم للزياده في اللغه ومنه سميت الغنيمه نفلا لانها زياده على ما هو
المقصود بالجهاد وهو اعلاء كلمه الله تعالى وقهر اعدايه قال
لان تقوى ربنا خير نفل وسمي ولد الولد نافله لانه زياده على حصول المراد
نصفه منوا فل العبادات زوايد على الفرايض والسنن المشهوره مشروعه لنا لا علينا

مؤتمن م

والتطوع كالنفل وهو ما يأتي به العبد طوعا من غير ايجاب عليه ولا يلام على تركه والزايد
على الركعتين للمسافر نفل لهذا وهو انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ولهذا جوزنا
النفل قاعدا مع القدرة على القيام وراكبا بالايماء مع القدرة على النزول وان لم يكن
متوجها الى القبلة لانه لما شرع دايما حتى جعلناه من العزايم اذ لو كان رخصة
لكان بعارض عذر فلم يكن مشروعا دايما وفي مراعاة تمام الاركان والشرايط في جميع
الاوقات حرج بين فجوز بالاداء على هذه الوجوه دفعا للحرج وتحقيقا لليسر
وهذا القدر من شبه الرخص وقال الشافعي رحمه الله لما شرع النفل على هذا
الوصف وجب ان يبقى كذلك اي لما شرع النفل على وجه يتخير فيه بين ان يشرع فيه
وبين ان لا يشرع فيه وجب ان يبقى كذلك غير لازم بالشروع لان بقاء الشي لا يخالف
ابتداءه واذا بقي مخيرا فيما لم يفعل فيبطل المودى ضمنا لغير المودى لا قصدا حتى
يقال انه ابطال العمل وهو حرام بالنص وصار كالمظنون وقلنا ان ما اداه وجب
صيانته لانه صار لله تعالى مسلما اليه بالاداء ولهذا لو مات كان مثابا على ذلك ع
فيجب التحرز عن ابطاله رعاية لحق صاحب الحق وكونه مسلما اليه لانا في
بطلانه بالمبطل كالصدقة تبطل بالمن والاذى والعبادات تبطل بالردة ولا سبيل
اليه الا بالزام الباقي اي لا سبيل الى صيانته ما اداه الا بالزام الباقي واتمامه لانه لا
يتجزى عبادة فيجب الاتمام لهذا ضرورة وان كان في نفسه نفلا وهما امران
متعارضان اعني المودى وغير المودى لانا ان نظرنا الى المودى يجب عليه
اتمام الباقي على ما قررنا وان نظرنا الى غير المودى كما ذكر الشافعي رحمه الله لا يجب
لانه نفل في نفسه فوجب الترجيح للمودى احتياطا في باب العبادة فان قيل
العبادة لا تتم قربة الا باخرها لانها لا تتجزى ثبوتا فاذا توقف الاول على الاخر
ليصير قربة لم يحرم ابطاله لانه صح قبل ان يتم قربة قلنا اذا شرع في الصوم
او الصلوة فهو متقرب الى الله تعالى بفعل الصوم والصلوة والفعل حاصل وهو
الكف والقيام الى الصيام وانما عدم ما سمي صوما او صلوة والقربة في الصوم اعتبار

الصلوة نح

كف النفس عن قضاء الشهوة وفي الصلوة بفعل تعظيم الله تعالى وقد وجد فيحرم الابطال
وهو كالنذر صار لله تعالى تسمية لا فعلا ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل فلان يجب
لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولى اي المبتدى وصار لله تعالى تسمية لانه فصل العبادة
بنذره وقصد العبادة عبادة كما جاء في الحديث ثم وجب لصيانته اي لصيانة
نذره وهو قوله ابتداء الفعل اي ابتداء المنذور وهو الصوم والصلوة فلان
يجب لصيانة ابتداء الفعل لشروعه الصوم والصلوة بقاؤه اولى وهذا لان ومنوع
معنى العبادة في الافعال اكثر بالنسبة الى الاقوال حتى يجب الصلوة على العاجز
عن الاقوال القادر على الافعال وبالعكس لا يجب وقد جرت النيابة في الاقوال دون
الافعال وقالوا ان الاقوال تبن للافعال والبقاء اسهل من الابتداء حتى يشترط النية
في ابتداء الصلوة لا في بقائها ويشترط الشهود في ابتداء النكاح دون بقائه وعدة
الغير تمنع انعقاد النكاح ولا تمنع بقاءه والشيوع تمنع صحة الهبة ابتداء لا بقاء
ثم يجب عليه بقوله وهو ضعيف ابتداء الفعل وهو قوي فلان يجب بابتداء الفعل ع
وهو قوي بقاؤه وهو ضعيف اولى والحاصل ان الذي شرع اصلا غير متعلق
بالعوارض اما ان يكفر جاحده وهو الفرض اولا وهو اما ان يأثم تاركه وهو الواجب
اولا وهو اما ان يعاتب على تركه وهو السنة اولا وهو اما ان يثاب على فعله و
هو النفل اولا وهو المباح فهو ما لا يتعلق بفعله ثواب ولا بتركه عقاب وهو
اعلم بالصواب والرخصة وهي اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما
احق من الاخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من الاخر اعلم ان الرخصة
ما تغير من عسر الى يسر بعارض عذر وهي اما ان تكون حقيقة وهي نوعان احدهما
احق من الاخر اي اكمل في المعنى الذي وضع له الرخصة او مجازا وهو نوعان
احدهما اتم من الاخر اي في كونه مجازا وهذا لانها ان شرعت مع قيام السبب
المحرم فهو الحقيقة ثم ترتب عليه حكم وهو الحرمة فهو الاحق والا فهو النوع الاخر
وان شرعت مع عدم السبب المحرم فهو المجاز ثم الاصل ان لم يبق مشروعا في الجملة

فهو الاتم والا فهو النوع الاخير فان قلت قد بينت في اول الفصل ان الرخصة
ما استبيح بعذر مع قيام الدليل المحرم وهذا ينافي في الرخصة المجازية ومورد التقسيم
يكون مشتركا لا محالة قلت هذا التقسيم على التفسير الذي فسرنا لان
اما احق نوعي الحقيقة فما استبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه كالمكره على اجراء كلمة الكفر
فانه رخص له اجراؤها والعزيمة في الصبر حتى يقتل لان حرمة الكفر ثابتة لا تنكشف
عنه ضرورة ولا بحال لحال ووجوب حق الله تعالى في الايمان قائم ايضا لكنه رخص
بعذر الاكراه اذا خاف التلف على نفسه اجراء هذه الكلمة لان في الامتناع عنه حتى
يقتل تلف نفسه صورة ومعنى وباجراء هذه الكلمة لا يفوت حق الله تعالى معنى
لان الركن الاصلي هو التصديق بالقلب وهو باق ولا يفوت صورة من كل وجه
كلمه لان اداء الايمان قد صح واستدامة الاقرار في وقت ليست بركن الايمان في اجراء
كلمة الكفر هتك لحق الله تعالى صورة وفي الامتناع عنه رعاية حقه صورة ومعنى
فكان الامتناع عنه عزيمة حتى اذا صبر حتى قتل كان ماجورا وله ان يترخص
باجراء الكلمة تقديما لحق نفسه من حيث السعي في دفع سبب الهلاك عنها وافطاره
في رمضان واتلافه مال الغير رخص له ذلك لان حق الله تعالى لا يفوت معنى وكذا
حق الغير لامكان التدارك بالقضاء والمثل وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف
اي الذي يامر بالمعروف اذا خاف الهلاك على نفسه رخص له في الترك رعاية لحقه
ولو اقدم على الامر بالمعروف حتى قتل كان ماجورا فهو العزيمة لان حق الله تعالى في
انهم حرمة المنكر قائم وفي بذل نفسه اقامة المعروف لان الظاهر اذا قتل تفرقت الفسقة
لانهم معتقدون لما يامرهم به وان كانوا يعملون بخلافه فيؤثر فعله في باطنهم
لا محالة ولم يكن غرضه الا تفريق جمعهم فصار ببذل نفسه مجاهدا بخلاف ما اذا اراد
الغازي ان يحمل على جماعة من المشركين وهو يعلم انه يقتل من غير ان ينكئ فيهم فانه
لا يسعه الاقدام على ذلك ولو قتل لا يكون مثابا لان جمعهم لا يتفرق بصنيعه فكان
مضيعا دمه ملقيا نفسه في التهلكة من غير ان يقيم به حقا من حقوق الله تعالى

وجنايته على الاحرام اي اذا اكره محرم على الجناية رخص له ذلك وتناول المضطر
مال الغير اي اذا اصابه مخمصة رخص له تناول مال الغير بغير اذنه وان وجد سبب
الحرمة وحكمها ولهذا يجب الضمان حقا للمالك لما بينا وحكمه ان الاخذ بالعزيمة
اولى حتى لو صبر كان شهيدا اي حكم هذا القسم ان الاخذ بالعزيمة اولى لان هذه
الاشياء بقيت حرمتها في نفسها ورخص له ذلك اذا خاف الهلاك على نفسه نظرا له
ومرحمة فكان في ذلك مطيعا لربه مقيما حقا من حقوقه والثاني ما استبيح مع قيام — اي في الاخذ بالعزيمة
السبب لكن الحكم متراخ عنه كالمسافر رخص له الفطر اعلم ان النوع الثاني من
نوعي الحقيقة ما استبيح لعذر مع قيام السبب المحرم الا ان الحكم متراخ عن السبب
المانع اتصل بالسبب فمنعه ان يعمل عمله ثم من حيث قيام السبب يكون نظير الاول
متراخيا عن السبب كان هذا دون النوع الاول فكمال الرخصة مبني على كمال
العزيمة فاذا كان الحكم ثابتا مع السبب كان في العزيمة اقوى مما اذا كان الحكم
متراخيا عن السبب كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات فالحكم وهو الملك في
المبيع ثابت بالبيع البات متراخ عن السبب في البيع بشرط الخيار ونظيره
الفطر للمسافر في رمضان رخص له بناء على سبب تراخى حكمه من غير ان يكون
متعلقا بشيء فالسبب الموجب شهود الشهر وهو قائم ولهذا لو ادى كان المؤدى
فرضا ولكن الحكم متراخ الى ادراك عدة من ايام اخر حتى اذا مات قبل ادراك العدة
لم يكن عليه شيء كما لو مات قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتا للزمه الامر بالفدية
والايصاء عنه لان ترك الواجب بعذر يرفع الاثم ولكن لا يسقط الخلف وهو القضاء او الفدية فان قيل
قلت ما ذكرت غير مستقيم لان شهود الشهر سبب لنفس الوجوب لا لوجوب
الاداء ونفس الوجوب ثابت في الحال غير متراخ وسبب وجوب الاداء الخطاب
وكلاهما متراخ فلم يتراخ الحكم عن السبب قلت الخطاب وهو قوله
تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه مقارن لشهود الشهر فكان وجوب الاداء متعلقا
بشهود الشهر فان قلت هذا الخطاب لغير المسافر والمريض بدليل قوله

بعده ثم كان مسكم مريضا الاية قلت طاهر تناولهما والناسخين للرخص وحكمه ان الاخذ بالعزيمه اولى لكمال سببه وبردد في الرخصه فالعزيمه تودي معنى الرخصه من وجه اذ الرخصه مرخصة لليسر والصوم في السفر يسر من وجه لما ياتي بعده ان شا الله تعالى فلذلك ثبت العزيمه حيث لم يبق الرخصه معارضه للعزيمه لما في العزيمة بعض الرخصه وقال الشافعي رحمه الله الرخصة وهو الفطر اولى لان العزيمه هو الصوم متراخ الى ادراك العده الا ان يضعفه الصوم اي عندنا العزيمه اولى الا ان يضعفه الصوم ويخاف الهلاك على نفسه فحينئذ يلزمه ان يفطر لانه لو صام فمات كان قتيل الصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا نفسه بما صاد به مجاهدا اماثم لان فيه تغيير المشروع لانه يجب عليه ان يحترز عن قتل نفسه فاذا صبر حتى مات فقد غير المشروع بخلاف ما اذا اكرهه ظالم على الفطر فلم يفطر حتى قتل فانه يثاب لان القتل ثم مضاف الى الظالم فلم يكن هو بالصوم مغيرا للمشروع بل هو مظهر للطاعه من نفسه في العمل لله تعالى وذلك عمل المجاهدين واما اتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال التي كانت عليهم وذلك كتب القصاص بالقصاص عمدا كان او خطاء من غير شرع الديه والعفو وقطع الاعضا الخاطيه وقرض الثوب اذا اصابته نجاسه واحراق الغنايم وتحريم العروق في اللحم وتحريم السبت واداء ربع المال للزكوه وعدم جواز الصلوة الا في المسجد وحرمة الجماع في ايام الصوم بعد العتمة والنوم وحرمة الطعام بعد النوم فتسمى ذلك رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا لعلم ان الرخصة حقيقته الاستباحه مع قيام السبب المحرم فاذا لم يكن السبب موجودا في حقنا اصلا لم يكن رخصة ولكن لما كان النسخ للتخفيف علينا او التيسير سمي رخصة مجازا والنوع الرابع ما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجمله كقصر الصلوة في السفر اعلم ان النوع الرابع وهو الثاني من نوعي الرخصه ما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجمله من حيث ان السبب لم يبق موجبا للحكم وسقط الوجوب اصلا كان مجازا من حيث انه بقي مشروعا في الجملة كان شبيها بحقيقه الرخصة وذلك مثل قصر

الصلوة في السفر فانه اسقاط للواجب حقيقة لما لم يبق له حكم بوجه فسمي رخصة مجازا حتى لا يجوز للمسافر ان يصلي الظهر اربعا ولو صلى اربعا كمن صلى الفجر اربعا لان السبب لم يبق في حقه موجبا الا ركعتين فكانت الاخريان نفلا حتى لو لم يقعد القعدة الاولى فسدت صلوته وقال الشافعي رحمه الله القصر لا ان يختار الفطر وانما جعلناها اسقاطا استدلالا بدليل الرخصه وهو ما روي ان عمر رضي الله عنه قال ما لنا نصلي في السفر ركعتين ونحن امنون فقال النبي عليه السلام هذه صدقه تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته معناه والله اعلم فاعتقدوه واعملوا به والمراد بالتصدق الاسقاط عنا كقوله تعالى فمن تصدق به فهو كفارة له وهذا لان ما يكون واجبا في الذمه فالتصدق ممن له الحق باسقاطه يكون كالتصدق بالدين على من عليه الدين والاسقاط اذا لم يتضمن معنى التمليك لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول كالعفو عن القصاص من وليه فثبت ان الرخصه في اخراج السبب من ان يكون موجبا للزيادة على الركعتين في حقه في التخفيف ومعنى الرخصه وهو ان الرخصه لليسر وقد تعين اليسر في القصر فلم يبق الاكمال المعونه ليس فيها فضل ثواب لان الثواب في اداء ما عليه لا في الطول والقصر فظهر المسافر مثل ظهر المقيم ثوابا لانه كل فرض الوقت كظهر المقيم مع ظهر الجمعه جمعه الحر يوجب ان يسقط اصلا ولا التخيير اذا لم يتضمن رفقا للعبد كان ربوبيه لانه متعال ان يكون له رفق فيما يختار فاما احاد العبد فلا ينفك عن معنى الرفق به وذا في جلب نفع او دفع ضرر قال انه يتخير بين القليل والكثير من غير رفق له في ذلك فلم يثبت له خيارا يليق بالعبوديه بل كان ربوبيه ولا شركه للعبد فيها الا ترى ان الشرع تولى وضع الشرايع جبرا وفرض الشرايع اقامتها فاما ان يكون لنا شركه في نصب الشرع ولو كان القصر باختيار العبد كما قاله يصير كانه قال اقصروا الصلوة ان شيتم فيكون تعليقا مشيئتنا فيكون تفويضا نصب الشريعه وهو شركه نعوذ بالله من ذلك بخلاف التخيير في التكفير في اليمين لان المكلف يختار ما هو الارفق عنده وهو ما يكون ايسر عليه ولهذا

كالحج

الاولى هو

بامر

٤

الباء

لم يجعل رخصة الصوم اسقاطاً لانا انما جعلنا رخصة الصلوة اسقاطاً باعتبار
لفظ الصدقة في الحديث والنص ثم ورد بالتاخير حيث قال فعدة من ايام
اخر لا بالصدقة فاسقاط الركعتين هنا بطريق التاخير والحكم هو التاخير واليسر (من وجه صح)
فيه متردد لان الصوم في السفر يشق عليه بسبب السفر لما انه قطعه من السفر ويخف
عليه من وجه لموافقة المسلمين فان البلية اذا عمت طابت والفطر في السفر يصير عسراً
من وجه وهو عسر الانفراد حين القضاء ويسراً من وجه وهو الارتفاق لما فوق الا قامة
والتاني في الاختيار رفقاً وتوثيق يخير لاختيار ما هو الارفق عنده وهو الاختيار الضروري (لا صح)
الثابت للعبد واما الاختيار الكامل ان لا يتضمن رفقاً لانه الهي وصار الصوم اولى لانه
عزيمة وقد اشتمل على معنى الرخصة كما بينا وهذا بخلاف العبد الماذون في
اداء الجمعة فانه يتخير بين اداء الجمعة وهي ركعتان وبين اداء الظهر وهو اربع لان
الجمعة هي الاصل عند الاذن ولا نسلم بانه يتخير بل يجب عليه اداء الجمعة عينا كالحر
فلا يكون مخيرا ولان الجمعة غير الظهر اسما وشرطا وههنا الحر اذا اداء احدهما
بنية الاخر وعند المغايرة لا يتعين الرفق في الاقل عددا لجواز ان يشرع له الخيار لتعين
احدهما فاما ظهر المسافر وظهر المقيم فواحد بدليل اتفاق الاسم والشروط فالتخيير
بين القليل والكثير فيه لا يتحقق شيء من معنى الرفق فلا يشرع الخيار وبخلاف
ما اذا نذر بصوم سنة ان فعل كذا ففعل وهو معسر فانه يتخير بين صوم ثلثة ايام و
بين صوم سنة عند محمد رحمه الله وهو رواية عن ابي حنيفة رضي الله عنه رجع اليه
قبل موته بايام لانه يجب عليه الوفا لا محالة في ظاهر الرواية ولانهما مختلفان حكما
فالمنذور قربة مقصودة واجب بعينه والكفارة شرعت زجرا وعقوبة وجبت
للغير وهو هتك حرمة اسم الله تعالى وعند المغايرة يتحقق معنى الرفق وفي مسئلتنا
هما سواء فصار كالعبد اذا جنى لزم مولاه الاقل من الارش ومن القيمة ولا خيار له
في ذلك لان الجنس لما كان واحدا يتعين الرفق في الاقل اما العبد اذا جنى فانه يخير
مولاه بين الدفع والفداء بالارش لانهما مختلفان ولا يلزم ان موسى عليه السلام كان

مخيرا

مخيرا بين ان يرعى ثماني حجج او عشرا فيما ضمن من المهر كما قال الله تعالى على ان تاجرني
ثماني حجج فان اتممت عشرا فمن عندك لان الاقل وهو الثمانية كانت مهرا لازما والاكثر وهو
الزيادة على الثمانية كان فضلا من عنده وتبرعا وهكذا نقول في مسئلتنا فالفرض
ركعتان والزيادة نفل مشروع للعبد يتبرع به من عنده ولكن خلط النفل بالفرض
قصدا لا يحل والاستعجال باداء النفل قبل اكمال الفرض مفسد للفرض وانما انكرنا
اثبات الخيار بين الاقل والاكثر فيما علينا لسقوط الفائدة وسقوط حرمة الخمر و
الميتة في حق المضطر والمكره اعلم ان من اضطر الى تناول الميتة او شرب
الخمر لخوف الهلاك على نفسه من الجوع او العطش او اكره على ذلك يباح له التناول
لسعة الامساع من ذلك ولو صبر حتى مات او قتل اثم لان الحرمة ساقطة
للاستثناء المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى
منه بمعنى ثبوت ضد التحريم المذكور في المستثنى منه وهو الحل بخلاف قوله الا
من اكره فانه استثناء من الغضب فيدل على انتفاء الغضب على ثبوت الحل والحرمة
لو صبر ثم يكون شهيدا لبقاء الحرمة ولو صبر هنا يكون اثما لارتفاع الحرمة ومن
امتنع من تناول الحلال حتى مات اثم ولان حرمة الخمر والميتة لحق العبد كيلا
يزول عقله بشرب الخمر او لا يسري فساد الميتة الى طبيعته فاذا خاف به فوات
نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل فسقطت الحرمة وصار ذلك مطلقا له
شرعا الا ان حرمتهما مشروعة في الجملة وسقوط غسل الرجل في مدة المسح اعلم
ان غسل الرجل ساقط لان الخف يمنع سراية الحدث الى القدم حكما ولا وجوب
غسل بلا حدث وليست الرخصة باعتبار ان الواجب من غسل الرجل يتادى
بالمسح ومن هذا القبيل السلم فان العينية المشروطة في البيع سقط اشتراطها في
السلم وهو نوع بيع لما روي انه عليه السلم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان و
رخص في السلم وهذا لان الاصل في البيع ان يلاقي عينا لقوله عليه السلم لا تبع
ما ليس عندك وهذا حكم باق مشروع في الجملة لكنه سقط في السلم اصلا تخفيفا على

عند الاكراه ولا يدل على انتفاء الغضب

المحتاجين ليتواصلوا الى مقاصدهم من الاثمان قبل ادراك غلاتهم حتى كانت العينيه
في السلم فيه مفسده للعقد وهذا لان دليل التيسير معين لوقوع العجز عن التعيين فوضع
التعيين عنه اصلا حتى اذا لم يبع سلمًا او يلف حق عام بربه فان قلت
جاز ان لا يكون عاجزًا بان يكون المسلم فيه موجودا عند المسلم اليه قلت
العجز على نوعين حقيقي وهو ان لا يكون في ملكه حقيقه وتقديري وهو ان يكون المسلم
فيه في ملكه ولكنه مستحق الصرف الى حاجته اذ السلم عقد بارخص الثمنين
فاقدامه عليه دليل دال على انه مصروف الى حاجته ولا يمنعه عقله عن الاقدام
عليه **فصل** الامر والنهي باقسامهما لطلب الاحكام المشروعه ولها اسباب
تضاف اليها كحدث العالم والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والراس
الذي يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوه
وتعلق البقا المقدور بالتعاطي للايمان والصلوه والزكوه والصوم وصدقه الفطر
والحج والعشر والخراج والطهاره والمعاملات اعلم ان الامر والنهي على الاقسام
التي بيناها لطلب اداء الاحكام المشروعه باسباب جعلها الشرع اسبابا لها اذ العلل الشرعيه
علل جعليه بخلاف العلل العقليه والوجوب في الحقيقه بايجاب الله ولا شركه له في
الايجاب كما لا شركه له في الايجاد ولا تاثير للاسباب في الوجوب الا ان الشرع جعلها
اسبابا للوجوب لكون الايجاب غيبا عنا تيسيرا للامر على عباده حتى يتوصلوا الى
معرفه الواجبات بمعرفه الاسباب الظاهره ثم اصل الوجوب في المشروعات
جبر لا اختيار للعبد فيه فلا يفتقر الى قدرته من العقل والتمييز والخطاب للاداء
والاداء لا يكون الا عن اختيار ولا يصح قبل العقل كقول البايع للمشتري اد الثمن
فانه طلب ما وجب بالسبب السابق لاداء الثمن الواجب بسببه السابق وهو
البيع لا ان يكون هذا سببا للوجوب في الذمه وعند الشافعي سبب وجوب الصلوه
والصوم الخطاب فهو الموثر في وجوب الحكم ولنا ان الخطاب لطلب اداء
ما وجب عليه بالسبب السابق بدليل وجوب الصلوه على من نام وقت الصلوه وعلى

للمجنون او المغمى عليه اذا لم يزد على يوم وليله حتى يلزمهم القضاء والخطاب موضوع
عنهم لفقدان اهليه الخطاب وهو العقل والتمييز وكذا المجنون اذا لم يستغرق
شهر رمضان والاغماء والنوم وان استوعبا لا يمنع وجوب الصوم حتى يجب القضاء
وهو يعتمد سبق الوجوب فهو اسقاط الواجب لمثل من عنده والخطاب موضوع
الا ترى ان الحول اذا حال على المال يخاطب المالك باداء الزكوه بناء على وجوب
الزكوه بسبب المال بالاتفاق وكذا الزكوه عنده تجب على الصبي والخطاب موضوع
عنه وقالوا جميعا بوجوب العشر وصدقه الفطر عليه فعلم ان الوجوب في حقنا
مضاف الى اسباب شرعيه غير الخطاب ولهذا تجب الصلوات والصيامات
متكرره واركان الامر بالفعل لا يقتضي تكرار الحال فعلم ان التكرار بسبب موجب
متكرر وانما يعرف السبب باضافه الحكم اليه وتعلقه به شرعا لان الاصل في اضافه
الشي الى الشي ان يكون سببا له لان الاضافه تدل على الاختصاص وكمال الاختصاص
فيما ذكرنا لان ثبوته كما يقال هذا كسب فلان اي حدث باكتسابه وفعله والوجوب
هو الحادث وتعلق الشي بالشي بحيث يتكرر بتكرره يدل عليه ايضا فاذا ثبت هذا فنقول
وجوب الايمان بالله تعالى كما هو باسمايه وصفاته بايجاب الله تعالى الا ان سببه في
الظاهر حدث العالم تيسيرا على العباد وانما نعني به انه سبب لوجوب الايمان
الذي هو فعل العبد وهو التصديق والاقرار لا ان يكون سببا لوحدانيه الله تعالى
لاستحالته ولا وجوب الاعلى من هو اهله ولا وجود لمن هو اهله الا والسبب يلازمه
اذ لا يتصور للمحدث ان يكون غير محدث وهذا لان الانسان المقصود بالتكليف
وغيره ممن يلزمه الايمان به كالجن والملك عالم بنفسه لان العالم انما سمي به لانه علم
على وجود الصانع ووحدانيته ولهذا صححنا ايمان الصبي العاقل وان لم يخاطب
به لتقرر السبب في حقه وصحة الاداء تبتني على وجود الركن من الاهل بعد تحقق
السبب لا على وجوب الاداء كتعجيل الدين المؤجل يجوز وان لم يكن الخطاب بالاداء
متحققا ووجوب الصلوه بايجاب الله تعالى وسبب وجوبها في الظاهر في حقنا

وتقبيله

الوقت لانها تضاف اليه فيقال صلوة الظهر ويتكرر الوجوب بتكرر الوقت ولا يصح الاداء
قبل الوقت ويصح بعد دخول الوقت وان تأخر لزوم الاداء الى آخر الوقت ولا فرق بين
هذا وبين قول من قال ان الزكوة تجب بايجاب الله تعالى وملك المال سببه والقصاص
يجب بايجابه وسببه القتل العمد وليس السبب بعلة وضعية عقلية ولكنه علة شرعية
وجعلية والدليل عليه قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس واللام للتعليل فكان اقوى
دليل على تعلقها بالوقت وكونه سببا لها وسبب وجوب الزكوة ملك المال الذي هو نصاب اليه م
بدليل الاضافة فيقال زكوة السائمة وزكوة مال التجارة ويتضاعف الوجوب بتضاعف
النصب في وقت واحد ويجوز تعجيله على الحول بعد وجود النصاب وجواز الاداء لا يكون
الا بعد تقرر سبب الوجوب غير ان الوجوب بصفة اليسر ولا يتم اليسر الا اذا كان المال
ناميا ولا نماء الا بمضي الزمان فاقيم الحول الممكن من استنماء المال لاشتماله على الفصول
الاربعة مقام النماء فان قلت يتكرر وجوب الزكوة في مال واحد بتكرر الحول
ويتكرر الشرط لا بتكرر الواجب فعلم بانه سبب قلت يتكرر الوجوب بتكرر
النماء الذي صار المال سببا باعتباره وصار المال الواحد بتكرر النماء فيه كالمتكرر تقديرا
وسبب وجوب الصوم ايام شهر رمضان قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
اي فليصم في ايامه ولهذا يضاف اليه ويتكرر بتكرره ولم يجز الاداء قبله وصح بعده من
المسافر وان تأخر الخطاب الى ادراك عدة من ايام اخر وكل يوم سبب لصومه على
حدة حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر في بعض الشهر يلزمه ما بقي لا ما مضى ولان الصيام
متفرق في الايام تفرق الصلوات في اليوم والليلة بل اشد فبين كل يومين ليلة لا تصلح
لاداء الصوم قضاء ونفلا فيجعل كل يوم سببا لوجوب صومه كوقت كل صلوة لكل وثمه تصلح لاداء الصلوة م
صلوة قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله سببه شهود الشهر لانه يضاف الى الشهر
وهو يشتمل على الايام والليالي فاستويا في السببية للوجوب ولهذا يجب القضاء
اذا كان مفيقا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى شهره هو مجنون
ولولا تقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر في حال الافاقة لما لزمه القضاء ويصح نية

اداء

اداء الفرض بعد غروب الشمس قبل ان يصبح ولا يصح نية اداء الفرض قبل تقرر سبب
الوجوب الاسقال انه اذا نوى قبل غروب الشمس لم تصح نيته وقال صاحب الوقت م
الاسرار وفخر الاسلام رحمهما الله متى جعل سببا كان محلا صالحا للاداء كما في الصلوة
والليل لا يصلح للاداء وانما اختصت الصلاحية بالايام فعلم بان الايام هي الاسباب
وسبب وجوب صدقة الفطر على كل مسلم غني رأس تمونه يولى عليه ولهذا
يضاف اليه فيقال صدقة الرأس ويتضاعف الوجوب بتعدد الرؤس من
الاولاد الصغار والمماليك ويدل عليه قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد
وقوله ادوا عمن تمونون وحرف عن للانتزاع يقال اخرجت الدرة عن الحقة ينتزع
واما ان يكون سببا ينتزع الحكم عنه او محلا يجب الحق عليه ثم يؤدى عنه كالدية
يجب على القاتل ثم يتحمل عنه العاقلة وبطل الثاني لاستحالة الوجوب على الكافر
والرقيق والفقير لانها عبادة مالية والكافر ليس باهل للعبادة وغيره لوجوب المال فعرفنا
ان المراد انتزاع الحكم عن سببه واما وقت الفطر فشرط وجوب الاداء وانما اضيفت
الى الفطر مجازا لانها تجب به لا لانه سبب وانما جعلنا الفطر شرطا وليس اليوم سببا
مع وجود الاضافة اليه لان تضاعف الوجوب بتضاعف الرؤس دليل محكم على
انه سبب لان الوجوب انما يكون بسبب او علة لا يكون بغير ولا يتصور فيه الاستعارة
لانها وظيفة لفظية ولانها تقبل النفي فيصح نفي الوجوب حسنا فلا يكون واجبا
ضرورة والاضافة دليل محتمل لان الاضافة قد تكون الى الشرط مجازا ولان التنصيص
على المؤنة دليل على ان سبب الوجوب الرأس دون الفطر فالمؤنة انما تجب
عن الرؤس لان مؤنة الشيء سبب بقائه يقال مانه يمونه قام بكفايته ومؤنته
على فلان اي ما يحتاج اليه في بقائه عليه والرأس هو المتصف بالبقاء ولهذا قلنا
بانها عبادة فيها معنى المؤنة وجواز الاداء قبل الفطر دليل على ان الفطر ليس بسبب
وتكرر الوجوب بتكرر الفطر في كل حول بمنزلة تكرر وجوب الزكوة بتكرر الحول
لان الوصف الذي لاجله كان الرأس سببا وهو المؤنة يتجدد بمضي الزمان

كما ان النماء الذي لاجله كان المال سببا للوجوب يتجدد بتجدد الحول وسبب وجوب
الحج البيت دون الوقت ولهذا يضاف الى البيت قال الله تعالى ولله على الناس
حج البيت ولا يتكرر بتكرر الوقت لان الوقت شرط جواز الاداء وليس بسبب للوجوب
ولهذا لم يجز طواف الزيارة قبل يوم النحر والوقوف قبل يوم عرفه لان الاداء شرع
سفرا منقسما على امكنة وازمنة يشتمل عليها جملة وقت الحج فلم يجز تغيير الترتيب
المشروع كما في اركان الصلوة فان السجود مرتب على الركوع ولا يجوز السجود قبل
الركوع وذلك لا يدل على ان الوقت ليس بوقت للاداء واما الاستطاعة بالمال فشرط
وجوب الاداء وليست بسبب للوجوب لانه لا يضاف اليها ولا يتكرر بتكررها وصح
الاداء من الفقير وان لم يملك شيئا وهذا لانه عبادة بدنية فلا يصلح المال
سببا له لعدم الملائمة وهي شرط بين السبب والمسبب ولكنه عبادة هجرة وزيارة
البيت تعظيما للبقعة الشريفة فكان البيت سببا له وسبب وجوب العشر الارض
النامية بحقيقة الخارج بدلالة الاضافة فيقال عشر الارض والعشر مؤنة الارض
اي سبب بقائها لان مؤنة الشيء سبب بقائه كالاكل فهي مؤنة البقاء والعشر سبب
بقاء الارض لان العشر يصرف الى الفقراء والمقاتلة اذا كانوا فقراء والنصرة
بالضعفاء كما قال عليه السلم فانكم تنصرون بضعفائكم وبالمقاتلة لان الكفار
لا يستولون بهم علينا فتبقى الاراضي في ايدي ملاكها المسلمين ولا يخرج ولا تبقى
الاراضي للمسلمين وفي العشر معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء الذين هم خواص
الرحمن ولان الخارج وصف السبب وهو الارض فيكون شبيه مال الزكوة الزكوة
لانه تجب في المال النامي وهو قليل من كثير وكذا العشر يتعلق بحقيقة الخارج
وهو قليل من كثير فصار العشر مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض وعبادة
باعتبار الوصف وهو الخارج ويتكرر الوجوب بتكرر الخارج كتكرر الزكوة
بتكرر الحول ولا يجوز تعجيل العشر قبل الخارج لانه يكون قبل السبب في حق
وصف العبادة والعشر لا ينفك عن معنى العبادة فلو جاز التعجيل لصار

مؤنة

مؤنة محضة وهو ليس بمؤنة محضة وصار تعجيل العشر قبل الخارج كتعجيل زكوة
الابل قبل الاسامة فان السبب هو الابل السائمة وسبب الخراج الارض النامية بالخارج
تقديرا بالتمكن من الزراعة لكون الواجب من غير جنس الخارج لانه يقال خراج
الارض فصار مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض لانه سبب بقاء الارض لانه
مصروف الى المقاتلة الذابين عن حريم دار الاسلام وبيضته وعقوبة باعتبار
الوصف وهو التمكن من الزراعة فالاشتغال بالزراعة وعمارة الدنيا مع الاعراض
عن الجهاد سبب للمذلة والعقوبة لما روي انه عليه السلم راى شيئا من الات
الزراعة في دار فقال ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا وقال عليه السلم اذا تبايعتم بالعين
واتبعتم اذناب البقر فقد ذللتم وظهر بكم عدوكم ولهذا لا يجب على المسلم ابتداء دون
العشر السبب الارض النامية بحقيقة الخارج والزراعة فيه متعين حتى يجب
العشر اذا خرج من غير ان يزرع وهو ليس بعمارة للدنيا واعراض عن الجهاد ولهذا
لم يجتمعا عندنا لان الخراج لا ينفك عن وصف العقوبة والعشر لا ينفك عن
وصف العقوبة والعشر لا ينفك عن وصف العبادة فانى يجتمعان وسبب
وجوب الطهارة الصلاة فانها تضاف اليها فيقال طهارة الصلوة وتقوم بها حتى يجب
بوجوب الصلوة وتسقط بسقوط الصلوة لانها شرطها وما يكون شرطا للشيء يكون
متعلقا به حتى يجب بوجوبه كاستقبال القبلة فوجوبه بوجوب الصلوة وكذا
الطهارة لم تجب قصدا لكن عند ارادة الصلوة والحدث شرط لوجوب الاداء
بالامر وهو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وليس بسبب للوجوب وكيف يصلح
سببا لها وهو ناقض لها وما يكون رافعا للشيء ومزيلا له لا يصلح سببا لوجوبه ولهذا
جاز الاداء بدونه فالوضوء على الوضوء نور على نور ولا يجب الاداء مع تحقق
الحدث بدون وجوب الصلوة وسبب المعاملات كالنكاح والبيع ونحوهما
تعلق البقاء المقدور بتعاطيها اي البقاء المقدر يتناول المعاملات ومباشرتها
وبيانه ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى قيام القيامة ببقاء الجنس

وبقاء النفس وبقاء الجنس بالتناسل وذا باتيان الذكور والاناث في موضع الحرث
وبقاء النفس بالكفاية وما يحتاج كل الكفايه لا يكون حاصلا في يده فقد لا يحتاج اليه
كل احد لئن يتهيا له الا باشياء اخرين وبما في ايديهم فشرع لكل واحد منهما طريقا
مخصوصا يتادى به ما قدر الله تعالى من غير ان يتصل به فساد فشرع للتناسل
طريقا لا فساد فيه ولا ضياع وهو طريق الازدواج بلا شركه في الوطء ففي الوطء على التغالب
فساد وفي الشركه ضياع النسل فان الاب متى اشتبه عليه الولد بقي على الام وما بها
من كسب الكفايات فيضيع الولد وشرع لبقاء النفس الى اجله طريق اكتساب ما فيه
كفايه وهو التجاره عن تراض ففي الاخذ بالتغالب فساد والله لا يحب الفساد
ولهذا فسد البيع بجهاله مفضيه الى المنازعه لان شرعيه العقود لقطع المنازعات
فمهما افضيت الى المنازعة عادت على موضوعها بالنقض واسباب العقوبات
والحدود والكفارات وما نسب اليه من قتل وزنا وسرقه وامر دائر بين الحظر و
الاباحة كالقتل خطاء والافطار عمدا اعلم ان سبب العقوبات والحدود
ما يضاف اليه كالقتل عمدا للقصاص والزنا للجلد لانها عقوبه وجبت على الكفر
ولهذا يضاف اليه فيقال جراح او جزية الراس ويتضاعف بتعدد الرءوس ويكرر
الوجوب بتكرر الحول كتكرر الزكوه والزنا للرجم او الجلد والسرقه للقطع و
شرب الخمر والقذف للحد وسبب الكفارات التي هي دايرة بين العباده والعقوبه
ما اضيفت اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة كالقتل خطاء والافطار عمدا
وقتل الصيد واليمين المعقوده على امر في المستقبل اذا حنث فيها والظهار عند
العود اما القتل العمد او اليمين الغموس فلا يصلح سببا للكفاره لما مر في تفريعات
دلاله النص وانما يعرف السبب بنسبه الحكم اليه وتعلقه به لان الاصل في اضافه
الشي الى الشي ان يكون سببا له وانما يضاف الى الشرط مجازا كصدقه الفطر وحجة
الاسلام اعلم ان السببيه انما تعرف باضافه الحكم الى الشي لان الاصل
في اضافه الشي الى الشي ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف لان الاضافه للاختصاص

والاصل

والاصل في كل ثابت كماله فكمال الاختصاص في اضافه المسبب الى السبب لان ثبوته
به وقد يضاف الى الشرط مجازا لمشابهة بين الشرط والعلة اذ الحكم يوجد عنده فتشابه العله
التي يوجد الحكم بها عندها ولهذا يضاف الضمان الى صاحب الشرط اذا لم يمكن تضمين
صاحب العله كما يقال صدقه الفطر وحجه الاسلام لما مر ان سبب الاول الراس
الذي يمونه ويلي عليه وسبب الثاني البيت والفطر والاسلام شرط الوجوب

باب اقسام السنه

الاقسام التي سبق ذكرها ثابته في السنه وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن
اعلم ان السنه هنا عباره عما هو المروي عن النبي عليه السلم قولا او فعلا وهي تشاكل الكتاب
من حيث ان الاقسام المذكوره في الكتاب من الامر والنهي والخاص والعام والمشترك
والماول وغير ذلك يرد فيها فلهذا لا يحتاج الى اعادتها الا انها تفارقه بوجوه الاتصال
لان الكتاب يتصل بوجه وهو التواتر والسنه تتصل بالاحاد وانه كثير وبالشهره
وانه بالنسبه الى الاول قليل وبالتواتر وانه معدود محصور فهذا الباب لبيان
وجوه الاتصال وما يتصل بها فيما يفارق الكتاب ويختص به السنن وذلك اربعة اقسام
الاول في كيفيه الاتصال بنا من رسول الله عليه السلم والثاني في الانقطاع
والثالث في بيان محل الخبر الذي جعل حجه فيه والرابع في بيان نفس الخبر
الاول في كيفيه الاتصال بنا من رسول الله عليه السلم وهو اما ان يكون كاملا كالمتواتر وهو
الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب ويدوم هذا الحد
فيكون اخره كاوله واوله كاخره واوسطه كطرفيه اعلم ان القسم الاول وهو كيفيه
الاتصال بنا من رسول الله عليه السلم على ثلث مراتب اتصال كامل بلا شبهه واتصال فيه ضرب
شبهه صوره واتصال فيه شبهه صوره ومعنى اما المرتبه الاولى فهو المتواتر وهذا

فصل خبر المتواتر اعلم ان المركب يتوقف معرفته على معرفه مفرداته
فالخبر حقيقه في القول المخصوص لسبق الفهم اليه عند الاطلاق مجاز في غيره كقول
المعري شعر
بني من الغربان ليس على شرع يخبرنا ان الشعوب الصدع

بلا م

ثم قيل حده هو الكلام المحتمل للصدق والكذب او التصديق والتكذيب او الكلام المفيد
بنفسه اضافة امر من الامور الى امر من الامور نفيا او اثباتا والكل فاسد اذ الصدق
عن صح والكذب نوعان تحت جنس الخبر والتصديق والتكذيب اخبارات على كون الخبر
صدقا وكذبا والنفي والاثبات نوعا الخبر ايضا لان النفي والاثبات اخبار اذ عن
العدم والوجود والجنس جزء من ماهية النوع فاذن لا يمكن تعريف الصدق والكذب
او النفي والاثبات الا بالخبر فلو عرفنا الخبر بهما لزم الدور والحق ان تصور ماهية
الخبر بديهي لان كل احد يعلم بالبديهة معنى قوله انا موجود فلما كان العلم بالخبر الخاص
بديهيا كان العلم باصل الخبر بديهيا ضرورة ان العلم بالكل موقوف على العلم بالجزء
والمتواتر ماخوذ من قولهم تواترت الكتب اي اتصل بعضها ببعض بتتابع الورود
والخبر المتواتر ان اتصل بك من رسول الله عليه السلم بتتابع النقل اتصالا ليس فيه
شبهة الانقطاع حتى صار كالمعاين المسموع منه وطريق هذا الاتصال ان يرويه
قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وتباين اماكنهم عن
قوم هكذا الى ان يتصل برسول الله عليه السلم فيكون اخره كاوله واوسطه
كطرفيه وبهذا يظهر بطلان قول من اعتبر فيه عددا معينا وهو اثنا عشر
او عشرون او اربعون او سبعون لقوله تعالى اثنا عشر نقيبا ان يكن منكم
عشرون صابرون يغلبوا مائتين ومن اتبعك من المومنين وكانوا اربعين واختار
موسى قومه سبعين رجلا لان المعتبر فيه الوصلان ولا يتعلق لما تلونا بالمسئلة اصلا
وذلك كنقل القران والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوات
ونحو ذلك وانه يوجب علم اليقين كالعيان علما ضروريا ومن الناس من انكر
العلم بطريق الخبر اصلا وهذا القايل سفيه يزعم انه لا يعرف نفسه ولا دينه
ولا دنياه ولا امه ولا اباه بمنزلة من ينكر العيان من السوفسطائية لان كونه مخلوقا السوفسطائية
من ماء مهين ابن فلان وفلانة والدين الايمان بالله ورسله وكتبه واليوم الاخر وبغداد
بلدة طيبة والشام من ارض الانبياء انما يعرف بالخبر وقال قوم المتواتر يوجب
علم

علم طمانينة لا علم يقين والطمانينة عندهم ما تطمئن القلب اليه لرجحان جانب
الصدق مع احتمال ان يتخالجه شك او يعتريه وهم واحتجوا بان المتواتر انما يكون
باجتماع الاحاد وخبر كل واحد يحتمل غير موجب للعلم وما لا يوجب العلم
اذا انضم بما لا يوجب العلم لا يوجب العلم الا ان كل واحد من الريح لما لم يكن يدري مع
ابيض لم يكن الكل ابيض والاجتماع يحتمل التواطؤ على الكذب كما يحتمل
الاتفاق على الصدق الا يرى ان المجوس اتفقوا على نقل معجزات زرادشت
واليهود على صلب عيسى عليه السلم ثم كان ذلك كذبا فدل ان احتمال التواطؤ
على الكذب لا ~~تجوز بالنقل~~ المتواتر ومع بقاء هذا الاحتمال لا يثبت علم اليقين ويزول بالنقل
وانما الثابت به علم طمانينة كمن يعلم حبوة رجل ثم لم يداره فيسمع النياح و
يرى اثار الموت فيعلمه ميتا على وجه الطمانينة لاحتمال ان ذلك كله حيلة
منهم وتلبيس لغرض عن لهم وهذا القول باطل بل المتواتر يوجب علم اليقين
ضرورة كالعلم بالحواس لانا نعرف اباءنا بالخبر كما نعرف اولادنا عيانا و
نعرف جهة الكعبة يقينا بالخبر كما نعرف جهة منازلنا عيانا ولان الخلق خلقوا
على همم شتى وطبايع متفاوتة فلا تصدر عنهم قولا او فعل بحكم الجبلة على
سنن واحد بل يكون للحدوث على الخلاف حسب هممهم وهوى نفوسهم لان
الحوادث عن علل مختلفة لا بد ان تكون مختلفة فاذا اتفقوا على شيء علم انه
للداعي اليه وذلك سماع اتبعوه او اختراع صنعوه ويطلب تهمة الاختراع
لان تباين الاماكن وخروجهم عن الاحصاء يقطع تهمة الاختراع فيتعين السماع
وطمانينة القلب في الاصل انما يكون لمعرفة الشيء حقيقة فان امتنع ثبوت ذلك
في موضع فذلك لغفلة من التامل حيث اكتفى بالظاهر ولو تامل حق تامله وجد استرواء
في طلب باطنه لاستبان له فساد باطنه فلما اطمان بظاهره كان محتملا كالداخل
على قوم جلسوا للتعزية فانه يقع له العلم بالموت لانه غفل عن التامل اذ
لو تامل حق التامل لاصاب جهة الكذب لجواز تواطؤهم على ذلك لامر ارادوه

فاما اذا سمع من اقوام من اقوام مختلفين لا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم واختلاف
اماكنهم فلم يكن الطمانينة بحكم الغفلة عن الكذب بل الطمانينة بدليل يوجب الصدق
ويؤكد باطنه ظاهره والعلم بالمتواتر لعوته في الدليل وهو انقطاع توهم المواطاة
على الكذب ومثل هذا لا يزيده التامل الا تحقيقا فالتشكيك فيه يكون دليل نقصان
العقل كالتشكيك في حق الاشياء فان قيل وهم لا يتفقون على الكذب بان ٤
لانه ليس من شرط التواتر اجتماع اهل الدنيا بل اجتماع اهل بلده او عامتهم على شي
بثبت التواتر وبقله الاخبار عن رسول الله عليه السلم اصحابه وكانوا عسكره و
ان كثروا وقد يحقق منهم الاجتماع على صحبته مع تباين اماكنهم فيتوهم اتفاقهم
على نقل ما لا اصل له قلنا اصحابه قوم عدول ايمة لا تحصى عددهم ولا تتفق اماكنهم
وقد اتفقت كلمتهم بعدما تفرقوا شرقا وغربا وهذا يقطع الاختراع فان قيل
يحتمل ان الاختراع قد خفي علينا قلنا لو اتفقوا على الكذب لظهر ذلك في عصرهم
او بعد ذلك اذا تطاول الزمان فقد كانوا يلتين الفا او اكثر والمواطاة فيما بين مثل
هذا الجمع لا تنكتم عادة بل تظهر كيف وقد اختلط بهم اهل النفاق وجواسيس الكفرة
قال الله تعالى وفيكم سماعون لهم والانسان قد يضيق صدره عن سر حتى
يفشيه الى غيره ويستكتمه ثم يفشيه السامع الى غيره ويظهر عن قريب فلو كان هنا
توهم المواطاة لظهر ذلك وهذا مثل قولهم من يزعم ان الكفار عارضوا القران بمثله
ثم انكتم ذلك فان هذا كلام باطل لانه عليه السلم تحداهم باقصر سورة منه ولو قدروا
على ذلك لما اعرضوا عنه الى بذل النفوس ولو عارضوه لما خفي ذلك مع كثرة الاعداء
فقد كان اهل الشرك حينئذ اكثر من اهل الاسلام ولو لم يظهر فيما بيننا لظهر في ديار
الشرك الا يرى ان مخاريق مسيلمة وغيره كيف ظهرت وهذا القايل يسلم بان
القران معجز فان هذا السوال باطل بهذا الطريق فليبطل بهذا الطريق ايضا
سواله في الخبر المتواتر واما اخبار زرادشت فتخييل كله بمنزلة فعل مشعوذ دين
واما ما نقل انه ادخل قوايم فرس الملك كشتاسب في بطنه ثم اخرجه فلما

فعله في مجلس الملك بين يدي خواصه وذلك انه الوضع والاختراع لانه لا يثبت النقل
المتواتر وروي ان الملك لما راى شهامته بايعه على ان يظهر الايمان به فيكون زرادشت
معه برايه ويكون هو معه برايه بالسيف فملكان بذلك وجه الارض وكذلك اخبار
اليهود مرجعها الى الاحاد فان اليهود ينقلون ذلك على سبعة نفر دخلوا البيت الذي
فيه المسيح عليه السلم ويحقق من مثلهم التواطؤ على الكذب فان قيل تواتر الخبر
بينهم بالصلب والصلب مما يعاينه الجمع العظيم الذي لا يتوهم تواطؤهم على
الكذب قلنا انهم نقلوا الصلب بعد القتل والمصلوب بعد القتل لا يتامل
فيه عادة وفي الطباع نفرة عن التامل في المصلوب والحلي يتغير بالصلب ايضا
وبينه ايضا يبعد مسافة النظر فعلم انه كما لا يحقق النقل المتواتر في قتله لا يحقق
في صلبه ولان النقل المتواتر بينهم في قتل رجل علموه عيسى وصلبه وهذا النقل لو حب
علم اليقين فيما نقلوه ولكن لم يكن ذلك الرجل عيسى ولكن حسبوه به كما قال الله تعالى
ولكن شبه لهم وروي ان اليهود لما دخلوا على عيسى عليه السلم قال عيسى عليه السلم
لاصحابه من يريد ان يلقي الله تعالى عليه شبهي فيقتل وله الجنة فرضي به واحد
منهم فالقى الله تعالى شبه عيسى عليه السلم فقتل ورفع عيسى عليه السلم الى السماء ولم يروا وقيل
هذا القول فاسد لانه يودي الى ابطال المعارف وتكذيب العيان وبطل الاخبار
العجائب
المتواترة عن رسول الله صلى الله عليه لجواز ان يكون قد شبه رسول لهم وبطل
الايمان بالرسل عليهم السلم لجواز انهم غيرهم شبهوا بالانبياء عليهم السلم وكيف يجوز
ذلك والايمان بعيسى عليه السلم كان واجبا عليهم وما كانوا يعرفونه الا بالاعيان
وكان يجب الايمان بالشبيه وهو كفر قلنا القا شبه المسيح عليه السلم على غيره
غير مستبعد في القدرة وفيه حكمة بالغة وهو دفع شر الاعداء عن المسيح عليه السلم
فقد كانوا عزموا على قتله وكان هذا دفع المكروه عنه بوجه لطيف ولله تعالى الطاف
في دفع الاذى عن الرسل عليهم السلم وانما يستنكر هذا لحال الايمان به لانه يودي
التشبيه الى التلبيس والله تعالى علم منهم انهم لا يومنون به فالقى شبهه على غيره

استدلالياً لا ضرورياً قطعياً أنا مع أن الرواة أهل تعنت وعداوة وبطلت هذه الوجوه
بالمتواتر أي الوجوه التي قالها المخالف بطلت بالمتواتر لأن المتواتر ليس من قبيل التخييلات
كما كان أخبار زرادشت اللعين وليس من قبيل ما يكون من الخواص لأنه كما سمع
متواتر وليس مرجعه إلى الآحاد كما رجعت أخبار اليهود ولم ينقل بتوهم وغيبة و
ويعلم بلا تأمل بل عن بديهة على ربه المعجزة على وجه العلانية والشيوع الفرقب
منه ولم يبق فيه للشك فيه مجال ولا للريب توهم بل ظهر ظهوراً لم يبق للشمس شعاع و
للنفس فيه نزاع فصار منكر المتواتر ومخالفه كافراً بالله العظيم ونعوذ بالله من
الشيطان الرجيم وقد يحدث بالاجتماع ما لا يكون عند الانفراد كقوى الحبل وغير
ذلك ثم عندنا العلم الثابت بالمتواتر ضروري كالثابت بالمعاينة وقال أبو الحسين
والكعبي وإمام الحرمين والغزالي نظري لأن ما يكون ضرورياً لا يتحقق الاختلاف
فيه بين الناس وقد وجدناهم مختلفين في ثبوت علم اليقين بالمتواتر وعرفنا أنه
ليس بضروري ولنا أن هذا العلم يحصل لمن لا نظر له كالعوام والصبيان
ولو كان نظرياً لما حصل لمن لا يكون من أهل النظر له كالعوام والاختلاف إنما نشأ
من قصور العقل للبعض وذلك وسواس يعتري بعض الناس كما يكون فيما يعرف
بالحواس ولا خلاف أن العلم الواقع بها ضروري ولا يعتبر الاختلاف فيه فكذا
في هذا أو يكون اختلافه شبهة صورة كالمشهور اعلم أن المرتبة الثانية من
مراتب الاتصال وهو المشهور وهذا فصل المشهور وهو ما كان من
الآحاد في الأصل ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن
الثاني ومن بعدهم اعلم أن المشهور ما كان في الأصل من الآحاد ثم انتشر
حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني بعد الصحابة ومن
بعدهم قوم ثقات أئمة لا يتهمون فصار بشهادة هؤلاء الأئمة الثقات وتصديقهم
بمنزلة المتواتر حتى قال أبو بكر الرازي أنه أحد قسمي المتواتر على معنى أنه يثبت به
علم اليقين إلا أن العلم بالأول أي المتواتر المطلق ضروري وبالثاني استدلالي

أي بالمتواتر المطلق

١٢٢

وقال صاحب الميزان فيه أنه يوجب علماً قطعاً عند عامة مشايخنا لأنه لما
اجمع أهل العصر الثاني على قبوله صار بحكمه حكم الإجماع موجب للعلم قطعاً فكذا
هذا إلا أنا عرفنا هذا بالاستدلال فلهذا سميناه العلم الثابت به استدلالياً إلا يرى أن الزيادة
على النص تثبت بمثل هذه الأخبار وأنها نسخ ولا يجوز نسخ ما يوجب علم اليقين
إلا بما يوجب علم اليقين وقال عيسى بن أبان يضلل جاحد المشهور ولا يكفر مثل
حديث المسح على الخفين وحديث الرجم وهو الصحيح عندنا وأنه يوجب علم طمأنينة
لا علم يقين لأن ما يوجب علم اليقين يكفر جاحده كالمتواتر ولا يكفر جاحد المشهور
في الصحيح لأنه لما كان في الأصل من الآحاد بقي فيه شبهة لأن علم اليقين إنما يثبت
إذا اتصل بمن هو معصوم عن الكذب على وجه لا يبقى شبهة الانقطاع وقد بقي هنا
شبهة الانقطاع باعتبار الأصل فسقط علم اليقين وكان في إنكاره تخطئة أهل
العصر الثاني في قبوله لا تكذيب الرسل لكونه آحاد الأصل وتخطئة العلماء لا يكون
كفراً ولكنها بدعة وضلال بخلاف المتواتر لأن في إنكاره تكذيب الرسل عليهم السلام
لأن أوله كآخره فصار كالمسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وتكذيب
الرسل كفر ولم يستقم اعتبار هذه الشبهة في حق العمل لأن الشبهة المتمكنة في خبر الواحد
أقوى وهي لا تمنع العمل فهذه أولى أن لا تمنع ولكن مع هذا يجوز الزيادة به على
النص مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين والتتابع في صيام كفارة اليمين لأن
العلماء لما تلقوه بالقبول ولم يظهر منهم رده صار بإجماعهم حجة من حجج الله
تعالى فزدنا به على الكتاب لأنه نسخ معنى لتغيير المشروع بها بيان صورة لأن
النسخ إبطال والزيادة تقرير والمشهور متواتر معنى لأن الأمة تلقته بالقبول
واتفاقهم على القبول لا يكون إلا بجامع جمعهم على ذلك ولا ذلك إلا ترجح جانب
الصدق في روايته وبطلان توهم الاتفاق على الكذب في الصدر الأول
ومن الآحاد صورة فجوزنا به النسخ المعنوي دون النسخ المطلق توفيراً
على الشبهين حظهما والحاصل أن الله تعالى كما نفى المعتقد نفي المنصرف كما لا يجد

والإجماع

شعاع الشمس ما يرى من ضوئها عند طلوعها والشعاع بالفتح
تفرق الدم وغيره وتطاير الشعاع أي متفرق ونفس
شعاع تفرقت همها صح
مع ج
وخياله

في الوسع رد العلم بالمتواتر يخرج في رد المشهور لانه لا يمكننا الفرق بينهما الا بحرج لكن المتواتر صار موجبا علما يزداد قوة بالتامل في سببه الداعي اليه والعلم بالمشهور انما وقع للسامع لغفلته عن ابتدائه وسكون النفس الى الظاهر له في الحال ولو تامل حق تامله لوجد شبهة في ابتدائه فلهذا سميناه علم طمانينة والاول علم يقين او يكون فيه شبهة صورة ومعنى كخبر الواحد وهو المرتبة الثالثة من مراتب الاتصال وهذا **فصل**

خبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد والاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وانه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب وهو قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا يكتمونه وقوله ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات الاية فقد الحق الوعيد الشديد بالكتمان وترك البيان وحقيقة هذا الكلام ان لكل واحد من احاد الجمع لما مر ذكره في الجمع المضاف الى الجماعة وهذا لان كل واحد انما يخاطب بما في وسعه وليس في وسع كل واحد منهم جمعهم حالة البيان فيجب على كل واحد منهم البيان ضرورة ولما فرض البيان على كل واحد ~~منهم جمعهم حالة البيان فيجب على كل واحد منهم البيان~~ دل ان السامع مامور بالقبول منه والعمل به اذ امر الشرع لا يخلو عن فائدة حميدة ولا فائدة سوى هذا وقوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والفرقة اسم للجماعة اقلها ثلثة والطائفة منتزعة منهم فيكون بعضهم وبعض الثلاثة ولان المفسرين اختلفوا في تفسير الطائفة فقال محمد بن كعب هو اسم للواحد وقال عطاء للاثنين وقال الزهري للثلاثة وقال الحسن للعشرة ولم يقل احد بالزيادة على العشرة والخبر وان رواه عشرة لا يخرج عن حيز الاحاد لبقاء توهم الكذب فقد امر الطائفة بالتفقه ثم بانذار قومهم عند الرجوع وهو الدعوة الى العلم والعمل به فعلم بان قول الطائفة موجب للعمل والا لتعطيل في الدعوة ولان الله تعالى اوجب الحذر بانذار الطائفة لان لعل للترجي وهو في حق الله تعالى محال فيحمل على الطلب لان الطلب لازم للترجي لان المترجي

طالب له والطلب من الله تعالى امر فيثبت ان الله تعالى امر بالحذر عند انذار الطائفة والامر للوجوب فيقتضي وجوب الحذر عند انذار الطائفة ولو لم يكن انذار الطائفة حجة موجبة للعمل لما وجب الحذر فان قيل المراد به جميع الطوائف لانه قال من كل فرقة منهم طائفة وربما يبلغون حد التواتر قيل الجمع بالجمع فيوزع البعض على البعض ولانه لا تصور الرجوع من الطوائف كلها الى قوم واحد منهم لانه انما يقال رجع الى القوم اذا كان فيهم اولا وانما سمي الاتي ابتداء فادها وقوله كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وانه تناول الاحاد فصار الامر من كل واحد امرا بالمعروف ونهيا عن المنكر فيجب القبول منه وقوله ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا امر بالتثبت في نبا الفاسق فيكون معلولا بفسقه اذ ترتب الحكم على الاسم المشتق يشعر بعليته ولو كان خبر الواحد غير مقبول لما علل بالفسق اذ علية الوصف اللازم مغنية عن علية العرضي والسنة فقد صح ان النبي عليه السلم قبل خبر الواحد مثل خبر بريرة فيما تهدى اليه وخبر سلمان في الصدقة فردها وفي الهدية فعلها وغير ذلك فلو لم يكن خبر الواحد حجة للعمل به لما اعتمد على ذلك ومشهور منه عليه السلم بعث الاحاد الى الافاق فانه بعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية الكلبي الى قيصر وعتابا الى مكة وعبد الله بن انيس الى كسرى ولو لم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما اكتفى ببعث الواحد والاجماع فان الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالاحاد وحاجوا بها فانه روي بالتواتر ان يوم السقيفة لما احتج ابو بكر رضي الله عنه على الانصار بقوله عليه السلم الائمة من قريش قبلوه ولم ينكر عليه احد وقد رجعت الصحابة رضي الله عنهم الى خبر الصديق رضي الله عنه في قوله عليه السلم الانبياء يدفنون حيث يموتون وفي قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث والى كتاب عمرو بن حزم في معرفة نصب الزكوة والى قول عائشة في وجوب الغسل عن التقاء الختانين والى خبر ابي سعيد في الربوا وعمل اهل قبا بخبر الواحد في تحويل القبلة ولا تحصى امثال هذا فصار المشترك بين الكل متواترا وكذا الامة اجمعت على قبول اخبار

الآحاد من الوكلاء والرسل والمضاربين وغيرهم والمعقول وهو ان خبر المسلم
العاقل العدل محمول على الصدق ظاهرا لان عقله ودينه يحملانه على الصدق
ويزجرانه عن الكذب لانه محظور دينه وعقله فيفيد العلم بغالب الظن فيجب العمل يفيد
به لان العمل صحيح من غير علم اليقين كالعمل بالقياس بل اولى لان المعمول به وهو
قول النبي عليه السلام لا شبهة فيه وانما الشبهة في طريق الاتصال والشبهة في القياس
في المعنى المعمول به وكعمل الحكام بالبينات وهذا الضرب علم فيه اضطرار لان
الامة ما تلقته بالقبول وكان دون علم الطمانينة وقيل لا عمل الا عن علم بالنص
ولا يوجب العلم لانتفاء اللازم او لثبوت الملزوم اعلم ان بعض الناس قالوا
لا عمل الا عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا تعلم ولا يلزمهم
عمل الحكام بالبينات لان هذا الاصل نزل بكتاب الله تعالى بخلاف القياس فلا نقاس
عليها غيرها ولان المعاملات يترتب عليها حقوق العباد وهم يعجزون عن اظهار
حقوقهم بطريق لا شبهة فيه فجوزنا الاعتماد فيها عليها ضرورة او عجز عن اظهار حقوقهم
بدليل يوجب العلم فلم يجز اثباته بما دونه كما لم يجز اثبات اصل الدين من التوحيد
والنبوة وصفات الباري بما فيه شبهة وكذا القياس من ضرورات اذ الحوادث
ممدودة والنصوص معدودة فاحتيج اليه ضرورة ثم انهم اختلفوا فيما بينهم بعد
اتفاقهم على ثبوت هذه الملازمة فقال بعضهم لا يوجب العمل لانتفاء اللازم
وهو العلم لما مر وقال بعضهم وهو اهل الحديث يوجب العلم لثبوت الملزوم و
هو العمل لما بينا من اجماع الصحابة على العمل باخبار الآحاد واجماعهم موجب للعلم
ونحن نمنع ثبوت هذه الملازمة لوجوب العمل بالظن الغالب بالاجماع في القياس
والشهادات وغير ذلك فنعلم ان الآية غير مجراة على عمومها فكانت محمولة على وجه
خاص وهو اما ما روي عن الحسن لا تقل رايته ولم تره وسمعته ولم تسمع ويدل
عليه قوله ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا اي تسال هذه الاعضاء
عما قال له او ما روي عن ابن الحنفية انه شهادة الزور او ما روي عن غيره انه نهي عن

يوجب علم

القذف على ان المنفي هو اتباع ما ليس له علم يوجب هنا لان ذلك نوع من العلم وقد اقام
الشرع غالب الظن مقام العلم وامر بالعمل به قال الله تعالى فان علمتموهن
مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار اذ الايمان هو التصديق وذا لا يعرف الا بغالب
الظن واذا كان كذلك يمتنع انتفاء اللازم فان قيل الشهادة لاظهار
العباد وقد مر ان هذا الشرط غير معتبر فيما هو من حقوق الله قلت النص مطلق
على ان القضاء يجب ايضا بما هو من حقوق الله تعالى كحد الشرب والسرقة والزنا بالشهادة
ولان وجوب القضاء بالشهادة من حقوق الله تعالى حتى اذا امتنع عن العمل بها بلا عذر
يفسق ولم يرا العمل به حقا يلتفت وقد تترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق
الله تعالى كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته وان هذا الشيء قد اهداه اليك فلان فانه
يترتب على هذا اباحة التناول والحل والحرمة من حقوق الله تعالى واما دعوى علم اليقين
به فباطل لانا قد بينا ان المشهور لا يوجب علم اليقين فخبر الواحد اولى وهذا لان خبر
الواحد محتمل في نفسه وكيف يثبت اليقين مع وجود الاحتمال فان قيل
لو لم يكن خبر الواحد موجبا للعلم لما صار موجبا للعلم باجماع حتى تواترت قلت
قد مر انه قد يحدث باجتماع الافراد ما لم يكن ثابتا بالافراد الا ترى ان راي المجتهد
الواحد لا يوجب العلم فاذا اجتمع العلماء وازدحمت الآراء سقطت الشبهة ووجب
العمل باجماعهم فان قيل قد وردت الآحاد في احكام الآخرة كعذاب
القبر ومنه وقوله انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وغير ذلك ولا حظ لذلك
الا العلم لانه لا يجب العمل به في الدنيا قلت منها ما هو مشهور وانه يوجب العلم عند
كثير من اصحابنا ومنها ما هو من الآحاد لكنه يوجب ضربا من العلم على ما مر وفيه نوع
من العمل ايضا وهو عقد القلب عليه لان العقد فضل على العلم وليس من ضرورات
العلم بدليل ان المقلد يعتقد بان الله واحد وليس له علم لان العلم الحادث ضروري او
استدلالي وهذا العلم ليس بضروري بل هو استدلالي ولا استدلال مع هذا العامي
المقلد وقال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقال يعرفونه

كما يعرفون ابناءهم فتبين انهم تركوا عقد القلب على ثبوته بعد العلم به فصح الابتلاء بعقد
القلب على الشي كما صح الابتلاء بالعمل بالبدن ولهذا جوزنا النسخ قبل التمكن من العمل بعد
التمكن من عقد القلب ويحكى عن النظام ان خبر الواحد عند اقتران بعض الاسباب
به موجب للعلم ضرورة فان من مر بباب دار ورأى اثار غسل الميت وعجوزا
خارجه منها قائلة مات فلان فانه يعلم موته ضرورة بهذا الخبر لا قتران هذا
السبب به قال وهو علم يحدثه الله تعالى في قلب السامع كالعلم بالخبر المتواتر ولجوز تحديثه و
القول بان الله تعالى في قلب بعض السامعين دون البعض كالوط، تعلق من بعض دون
بعض وهو باطل فان الثابت ضرورة لا يختلف الناس فيه كالعلم الواقع بالمعاينة
وبالخبر المتواتر وانما سبب الطمانينة خبر المخبر بالموت الا ترى انه اذا شككه
اخر بان قال احتبس صاحب الدار من السلطان تشكك فيه ولو كان ضروريا
لما تشكك فيه بخبر الواحد وشرط بعض العلماء لكونه حجة ان يبلغ عدد الشهادة
لما روي ان ابا بكر رضي الله عنه حين شهد عنده المغيرة بن شعبة ان النبي صلى الله عليه
وسلم اطعم الجدة السدس قال ايت بشاهد اخر فشهد معه محمد بن مسلمة ومنهم من اعتبر
اقصى عدد الشهادة وهو الاربعة احتياطا لكنا نقول انما طلب الصديق شاهدا
اخر لانه اخبر ان هذا القضاء من النبي عليه السلام كان بمحضر من الجماعة فاوجب ان
يستثبت ذلك لان ذلك شرط عنده انه الا ترى انه لما قضى بقضيته بين اثنين فاخبره
بلال انه عليه السلام قضى بخلاف قضائه نقضه وعمر رضي الله عنه كان من اشد
الناس اتباعا للصديق رضي الله عنه وقد قبل ضحاك بن سفيان في توريث المراة
من دية زوجها وقبل حديث عبد الرحمن بن عوف في الطاعون حتى رجع من
الشام ولما قال ما ادري ما اصنع بالمجوس قال عبد الرحمن بن عوف اشهد على اني سمعت
رسول الله صلى الله عليه يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية و
اقرهم على دينهم ولم يطلب شاهدا اخر واستدلالهم بالنصوص الواردة في باب
الشهادات باطل لان باب الشهادات ليس نظير باب الاخبار فكل المراس يقومان

مقام

مقام رجل واحد في الاخبار الرجال والنساء سواء على ان اشتراط العدد ثم تثبت
بنصا لا لعلة معقوله بل لحكمة اختص الله تعالى بعلمها فلم يقس عليه غيرها الا ترى
انه لا اختصاص للاخبار بلفظ الشهادة ومجلس القضاء بخلاف الشهادات

فصل في تقسيم الراوي

والراوي ان عرف بالفقه والتقدم
في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة رضي الله عنهم كان حديثه حجة يترك
به القياس خلافا لمالك وان عرف بالعدالة دون الفقه كانس وابي هريرة
ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة كحديث المصراة
وان كان مجهولا بان لم يعرف الا بحديث او بحديثين كوابصة بن معبد فان روى
عنه السلف او اختلفوا فيه او سكتوا عن الطعن صار كالمعروف وان لم يظهر من
السلف الا الرد كان مستنكرا فلا يقبل وان لم يظهر في السلف ولا يقابل برد ولا قبول
يجوز العمل به ولا يجب اعلم ان الراوي نوعان معروف بالرواية ومجهول بها اما المعروف
فان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة الثلاثة اعني
ابن مسعود وابن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل
وابي موسى الاشعري وعائشة وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر كان حديثه حجة
سواء كان موافقا للقياس او مخالفا له فان كان موافقا للقياس تأيد به وان كان مخالفا
يترك القياس ويعمل بالخبر وقال مالك القياس مقدم على خبر الواحد لان القياس
حجة باجماع الصحابة والاجماع اقوى من خبر الواحد فكذا ما يكون ثابتا بالاجماع
ولنا ان خبر النبي عليه السلام موجب للعلم باعتبار اصله وانما الشبهة في نقل
الناقل عنه ولو ارتفعت الشبهة الناشئة من النقل لكان قطعيا فاما الوصف
الذي يقوم القياس فالشبهة في اصله اذ لا نعلم يقينا ان الحكم في المنصوص عليه
باعتبار هذا الوصف من بين سائر الاوصاف وكما تكون الشبهة في اصله دون ما تكون
الشبهة في طريقه بعد التيقن باصله فان قلت الوصف المؤثر لو ثبت انه
مناط للحكم لكان قطعيا قلت الوقوف على انه مناط الحكم قطعا لا يكون

الا بالنص والاجماع وحينئذ يكون المرجع الى النص او الاجماع لا الى القياس
والكلام فيه ولان الوصف في النص كالخبر والراوي والنظر فيه كالسماع والقياس
عمل به والوصف ساكت عن بيان ما ادعى والخبر بيان في نفسه فكان الخبر اولى
من الوصف في الابانة والسماع اقوى من الراي في الاصابة به ولا يجوز ترك القوي
بالضعيف وقد اشتهر من الصحابة والسلف ترك الراي بخبر الواحد فان عمر رضي الله عنه
قال حين روى له حمل بن مالك حديث الغرة في الجنين كدنا ان نقضي برايينا
فيما فيه قضاء عن رسول الله عليه السلم بخلاف ما قضى به وقال ابن عمر كنا نخابر ولا نرى
به باسا حتى روى لنا رافع بن خديج نهيه عن المخابرة فتركناه ولهذا قدم خبر الواحد
على التحري في القبلة فلم يجز التحري معه وان عرف بالرواية والعدالة والضبط والحفظ
ولكنه قليل الفقه كابي هريرة وانس بن مالك وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر
بالصحبة مع النبي عليه السلم والسماع منه مدة طويلة في الحضر والسفر ولكنه
لم يكن من اهل الاجتهاد فما وافق من رواته عمل به وما خالف القياس فان تلقته
الامة بالقبول يعمل به والا فالقياس الصحيح شرعا مقدم على روايته فيما ينسد باب الراي
فيه لان ضبط حديث رسول الله عليه السلم والوقوف على كل معنى اراده من كلامه امر
عظيم فقد اوتي جوامع الكلم عليه السلم قال اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا
ونقل الخبر بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاحتمل كل حديث ان يكون نصه لفظ الراوي
نقلا لما فهم من المعنى ولا شك ان الناقل بالمعنى لا ينقل الا بقدر ما فهمه من العبارة
فاذا قصر فقه الراوي عن درك معاني حديث النبي صلى الله عليه لم يؤمن ان يذهب
عليه شيء من معانيه بنقله فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس فعلمنا بترك
روايته اذا انسد باب الراي وتحققت الضرورة بكونه مخالفا للقياس الصحيح
من كل وجه وقال الغزالي وغيره لا يشترط كون الراوي فقيها سواء خالف
ما رواه القياس او وافق ولنا ان القياس الصحيح حجة بالكتاب والسنة
والاجماع فما خالف القياس من كل وجه فهو في المعنى مخالف للكتاب والسنة المشهورة

والاجماع

والاجماع وذلك مثل حديث ابي هريرة في المصراة وهو قوله عليه السلم لا تصروا الابل والغنم
فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها و
صاعا من تمر التصرية تفعيل من الصري وهو الحبس وذلك ان يبيع الناقة او الشاة
بحقن اللبن في ضرعها اياما لا يحلبها ليرى انها كثيرة اللبن فالامر برد صاع من تمر مكان
اللبن قل اللبن او كثر مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان ضمان العدوان
مقدر بالمثل صورة ومعنى او معنى لا صورة وهو القيمة بالاجماع والتمر ليس بمثل
صورة ومعنى ولا قيمة لان القيمة الاصلية انما هي الدراهم او الدنانير ولعل ظانا يظن
بنا قلتنا هذا ازدراء بابي هريرة رضي الله عنه وليس كذلك فهو مقدم في العدالة و
طول الصحبة مع النبي عليه السلم حتى قال له زر غبا تزدد حبا والحفظ والضبط فقد
دعا رسول الله عليه السلم بذلك على ما روي عنه انه قال تزعمون ان ابا هريرة يكثر الرواية
واني كنت اصحب النبي عليه السلم على ملء بطني والانصار يشتغلون بالقيام على اموالهم
والمهاجرين بتجاراتهم وكنت احضر اذا غابوا وقد حضرت مجلسا لرسول الله عليه السلم
فقال من يبسط منكم رداءه حتى اقبض فيه مقالتي فيضمها اليه ثم لا ينساها فبسطت بردة كانت
علي فافاض رسول الله عليه السلم فيها مقالته ثم ضممتها الى صدري فما نسيت بعد
ذلك شيئا ولكن مع هذا فقد اشتهر من الصحابة رد بعض رواياته بالقياس الا ترى
ان ابن عباس لما سمعه يروي توضؤوا مما مسته النار قال انتوضأ من الماء السخن
فرده بالقياس ولما سمعه يروي من حمل جنازة فليتوضأ قال اتلزمنا الوضوء في
حمل عيدان يابسة وقد عمل السلف برد ابن عباس فيهما دون رواية ابي هريرة ولما روى
ان ولد الزنا شر الثلاثة ردت عائشة رضي الله عنها بقوله تعالى ولا تزر وازرة
وزر اخرى ومع هذا يعظم اصحابنا رواية هؤلاء فان محمدا حكى عن ابي حنيفة رضي الله عنه
انه اخذ بقول انس رضي الله عنه في مقدار الحيض وغيره كمدة الاقامة فما ظنك
بابي هريرة فدل انهم ما تركوا العمل بروايته هو كابر الا عند الضرورة لانسداد باب الراي
على ما بينا ثم هذا النوع من القصور لا ياتي في الراوي اذا كان فقيها لان ذلك لا يخفى عليه

لكمال فقهه فالظاهر انه انما روى الحديث بالمعنى عن بصيرة انه علم سماعه من رسول الله عليه السلم
كذلك فمخالفته للقياس فيلزمنا ترك كل قياس بمقابلته ولهذا قلت رواية الكبار من فقهاء
الصحابة فقد قال عمرو بن ميمون صحبت ابن مسعود سنين فما سمعته يروي حديثا
الا مرة واحدة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه السلم ثم اخذه البهر والفرق و
جعلت فرائصه ترتعد واما المجهول وهو من لم يشتهر بطول الصحبة مع
النبي عليه السلم وانما عرف بما روى من حديث او حديثين كوابصة بن معبد وسلمة بن
المحبق ومعقل بن سنان الاشجعي وغيرهم فان روى عنه السلف وصححوه وعملوا به
صار حديثه مثل حديث المعروف بشهادة اهل المعرفة لانهم لا يتهمون بالتقصير في امر
الدين فلما قبلوا الحديث دل انه صح عندهم انه مروي عن رسول الله عليه السلم وان
اختلفوا في قبوله فكذلك عندنا لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه روى
ذلك بنفسه وذلك مثل حديث معقل بن سنان ان النبي عليه السلم قضى لبروع بنت
واشق الاشجعية بمهر مثلها حين مات عنها زوجها ولم يسم لها صداقا فان ابن مسعود رضي الله عنه
قبل روايته لانه موافق للقياس عنده اذ الموت مؤكد كالدخول بدليل وجوب العدة
بسببه فلما وافق فتواه قضاء رسول الله عليه السلم ورده علي رضي الله عنه
وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لانه لما خالف القياس
عنده اذ الفرقة وقعت قبل الدخول فصار كما لو طلقها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا
ولم يعمل الشافعي رحمه الله بهذا القسم لانه خالف القياس عنده وعندنا هو حجة لانه وافق
القياس عندنا على ما بينا وانما يترك اذا خالف القياس فان قلت لم يقبل
روايته وهو مجهول لم يظهر عدالته وضبطه قلنا رواية المشهور العدالة عنه من غير
رد عليه تعديل اياه وقد روى الثقات عنه كابن مسعود وعلقمة ومسروق و
الحسن ونافع بن جبير فثبت برواية هؤلاء عدالته مع انه كان من قرن العدول
وهو قرن رسول الله عليه السلم على ما قال عليه السلم خير الناس رهطي الذين انا فيهم
ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فلذلك صار حجة وصدقه ول
هذه

هذه الرواية ابو الجراح صاحب رواية الاشجعي وغيره وان سكتوا عن الطعن والرد
بعد ما اشتهرت روايته عندهم فكذلك لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان
بيان فكان سكوتهم عن الرد دليل الرضا بالمسموع فكانهم قبلوه ورووا عنه واظهر
حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد لم يقبل حديثه وصار مستنكرا لا يجوز العمل به على
خلاف القياس فصار الحاصل ان الحكم في رواية المعروف الذي ليس بفقيه وجوب
العمل وحمل روايته على الصدق الا ان يكون مخالفا للقياس من كل وجه و
الحكم في رواية المجهول ان لا يكون حجة الا ان يؤيد بقبول السلف او بعضهم
روايته ومثال المستنكر ما روت فاطمة بنت قيس ان النبي عليه السلم لم يفرض
لها نفقة ولا سكنى وكانت طلبت النفقة في العدة عن طلاق بائن فقد رده عمر
رضي الله عنه وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت
ام كذبت حفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان مراده من الكتاب والسنة القياس
الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة وهو القياس على الحامل وعلى المعتدة
عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس فان قلت
انما رد حديثها بتهمة الكذب والنسيان وبهما يرد كل حديث وان وافق القياس قلت
لو اراد به ذلك لقال لا نقبل وما قال لا ندع كتاب ربنا واراد به القياس علم انه رد
لانه مخالف للقياس وقد رده غير عمر من الصحابة كزيد بن ثابت وجابر رحمهم الله
وكذلك حديث بسرة من مس ذكره فليتوضأ من هذا القسم وقال بعض الصحابة
ان كان شيء منك نجسا فاقطعه وقال بعضهم ما ابالي امسسته ام انفي وان
لم يظهر حديثه في السلف لم يقابل برد ولا قبول لم يترك به القياس ولم يجب العمل به
ولكن يجوز العمل به لان من كان في الصدر الاول فالعدالة ثابتة له ظاهرا لانه
من قرن العدول لما روينا فيترجح جهة الصدق في خبره باعتبار هذا الظاهر وباعتبار
انه لم يشتهر روايته في السلف تمكن التهمة فيه فيجوز العمل به ولا يجب ولهذا جوز
ابو حنيفة رضي الله عنه القضاء بظاهر العدالة من غير تعديل لانه كان في القرن الثالث

والغالب على اهله الصدق لانه شهد النبي عليه السلم بخيريتهم فاما في زماننا فلا يحل العمل
برواية مثل هذا المجهول حتى يظهر عدالته لان الفسق غلب على اهل هذا الزمان
ولهذا لم يجوز ابو يوسف ومحمد رحمهما الله القضا بشهادة المستور قبل ظهور عدالته فصار
المتواتر موجبا علم اليقين والمشهور علم طمانينة وخبر الواحد علم غالب الراي
والمستنكر يفيد الظن وان الظن لا يغني من الحق شيا وبعض الظن اثم فيحتاط لا
على العامل به كما احتيط لا اثم على تارك المشهور لانه قريب من اليقين وهذا اقرب من
الكذب والمستتر يجوز العمل به ولا يوجبه وانما جعل الخبر حجة بشرايط في الراوي
وهذا **فصل شرايط الراوي** وهي اربعة العقل وهو نور يضي به
طريق يبتدا به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي المطلوب للقلب فيدركه
القلب بتامله بتوفيق من الله تعالى لان العقل يوجب الدرك للقلب بل العقل
يدل القلب على معرفة ما غاب من الحواس والقلب يدرك ذلك اذا نظر وتفكر
بتوفيق من الله لان العقل يوجب الدرك للقلب بل العقل يدل القلب على معرفة
ما غاب من الحواس والقلب يدرك ذلك اذا نظر وتفكر بتوفيق من الله تعالى كالسراج
فانه نور يبصر به العين عند النظر لان السراج يوجب رؤية ذلك وهو لا يعرف
في البشر الا بدلالة اختياره كما يصلح له في عاقبته فيما ياتيه ويذره اذ الفعل الذي
قد يكون لغاية حميدة وقد لا يكون كما في البهايم وبالعقل يوقف على العواقب
الحميدة والحكم الباطنة التي لا تنال الا بالحواس والشرط الكامل منه وهو عقل البالغ
دون القاصر منه وهو عقل الصبي وهذا لانه معدوم في اصله ثم يحدث
شيا فشيا وهو متفاوت بقسمة الله تعالى وتقديره فعلق الشرع الاحكام باذني
درجات كماله واعتداله واقيم البلوغ الذي هو دليل عليه في الغالب مقامه تيسيرا
علينا والمطلق من كل شي يقع على الكامل منه فشرطنا لوجوب الاحكام وقيام
الحجة كمال العقل فلم يقبل خبر الصبي في نقل الشريعة لان الشرع لما لم يجعل وليا فيما له
لنقصان عقله ففي امر الدين اولى وكذا المعتوه لان نقصان العقل بالعته فوق

نقصان العقل بالصبى فلا يدخل تحت اسم العاقل وانما شرط العقل لان الخبر
الذي يرويه كلام والمراد بالكلام ما يسمى كلاما صورة ومعنى اذ كل موجود من الحوادث
يكون بصورته ومعناه ومعنى الكلام لا يوجد الا بالعقل والتمييز لان الكلام وضع
للبيان ولا يقع البيان بمجرد الحروف المنظومة بلا معنى فان صياح الطيور لا يسمى
كلاما وان سمعت منها حروف منظومة وكذا الانسان اذا نظم حروفا لا يدل على معنى
لا يسمى كلاما ومعناه لا يكون الا بالعقل لان غالب كلام غير العاقل الهذيان فكان
العقل شرطا في المخبر ليصير خبره كلاما والضبط وهو سماع الكلام كما يحق سماعه
ثم فهمه بمعناه الذي اريد به ثم حفظه ببذل المجهود له ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده
ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه وهذا لان قبول الخبر باعتبار
معنى الصدق فيه وذلك لا يتحقق الا بعد ضبط الراوي من حين يسمع الى ان يروي
وهو نوعان احدهما ضبط متنه بمعناه من حيث اللغة والثاني ان يضم الى ذلك ضبط
معناه شريعة وهو الفقه وهو اكملهما ومطلق الضبط الذي هو شرط الراوي ينصرف
اليه ولهذا لم يقبل رواية من اشتدت غفلته خلقة او مسامحة ومجازفة لعدم
القسم الاول من الضبط ظاهرا ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عند معارضة
من عرف بالفقه وهو مذهبنا في الترجيح اي ترجح رواية الفقيه على رواية غير الفقيه
لتمام الضبط من الفقيه وهذا لان نقل الخبر بالمعنى المشهور فيهم فربما يقصر غير
الفقيه في اداء المعنى بلفظه بناء على فهمه ويؤمن مثل ذلك من الفقيه فان قيل
اليس نقل القران يصح ممن لا ضبط له ولا يفهم معناه قلنا نقل القران
في الاصل من ائمة الهدى وخير الورى وانما نقلوا بعد تمام الضبط ولان نقل
القران معجز ويتعلق بالنظم احكام على الخصوص كجواز الصلوة في قول الجمهور وحرمة
التلاوة على الجنب والحائض ولا يجري نقل معناه عليهما فلم يشترط لصحة نقله علم
معناه بل اعتنى بنقله ونظمه ويبتنى عليه معناه واما خبر الرسول فحجة بمعناه
المراد بالكلام غير لازم نظمه لجواز نقل الخبر بمعناه فكان المعنى اصلا فيه فشرط

المتن بصيغته وهو

لصحة نقله ضبط المعنى ولانه لا شك ان النقل متواترا يرتفع شبهة التبديل بتهمة الجهل
بالمعنى ولان نقل القرآن ممن لا يفهم معناه انما صح اذا بلغ حدوده بسبب كثرة ولو
وجد مثله في الخبر يقبل الا انه لما عدم ذلك عادة شرط كمال الضبط لتصحيحه
وانما شرطنا سماع الكلام كما يحق سماعه لان الرجل قد يحضر الى المجلس وقد مضى
صدر من الكلام وربما يخفى على المتكلم مجيئه ليعيد عليه ما سبق من كلامه وقد
يتردد في الاستماع بنفسه فلا يرى نفسه اهلا لتبليغ الشريعة وان يوجد الذي منه حتى
يسمعه اول كلامه من المتكلم ويسمع حق السماع ويفهم حق الفهم ثم يحفظه
بفضل الله تعالى الى ان يتصدى لاقامة الشريعة وقد قصر في بعض ما لزمه ولذا شرطنا
والعدالة وهي الاستقامة والمعتبر هنا كماله وهو رجحان جهة الدين والعقل على
طريق الهوى حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته دون القاصر
وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل اعلم ان العدالة هنا راسخة في النفس — مطلب في العدالة
تحملها على الاجتناب عما هو محظور دينه وهي في الاصل الاستقامة يقال طريق عدل للجادة
وفلان عدل اذا كان مستقيم السيرة لا يميل عن سنن الانصاف والحق وضده الجور
وهو الميل يقال طريق جائر اذا كان مزلة للثبات وهي نوعان قاصر وهو ما ثبت بظاهر
الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن غيرها
ظاهرا الا ان هذا الظاهر يعارضه ظاهر اخر يصده عن الاستقامة وهو هوى النفس
فانه الاصل قبل العقل وحين رزق النهى زائله الهوى فاذا اجتمعا فيه يكون
عدلا من وجه دون وجه كالمعتوه والصبي العاقل فلا يكون عدلا مطلقا وكامل
وهو ما ظهر بالتجربة رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة فيكون
ممسكا نفسه عما يعتقده محرما من الشهوات وهذا لانه ليس لكمال الاستقامة
غاية لانها متفاوتة بتقدير الله تعالى وخشيته فاعتبر في ذلك ما لا يؤدي الى الحرج
وتضييع حدود الشريعة وهو اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر فقيل
من ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته وصار متهما بالكذب لان

من

من لا يحامي جنس الفسوق لا يحامي الكذب الذي هو نوع منه واما من الم بشيء من الصغائر
بلا اصرار فعدل كامل العدالة وخبره حجة في اقامة الشريعة لانا لو شرطنا العصمة عن
الكل لتعطلت الحقوق فان لله تعالى في كل لحظة امرا ونهيا يتعذر على العباد القيام
بحقهما فيشملون بعض الصغائر بروا اي عبد لك لا الما وانما شرطنا العدالة لان الكلام
وقع في خبر من هو غير معصوم عن الكذب فلا تترجح جهة الصدق في خبره الا بالاستدلال
وذلك بالعدالة لان الكذب محظور دينه فيستدل بانزجاره عن محظورات دينه
على انزجاره عن الكذب الذي يعتقده محظورا ولكن لا لان المطلق من كل شيء يقع
على كماله ولهذا لم يجعل خبر الفاسق والمستور وهو من لا يعرف ارتكابه الكبائر ولا اصراره
عليها حجة وقال الشافعي رحمه الله لما لم يكن خبر المستور حجة مع انه اعتقاد
رواية الحديث لانه يعرف عدالته فخبر المجهول وهو غير معروف بالعدالة والرواية اولى
وقلنا المجهول من القرون الثلاثة عدل بتعديل النبي عليه السلام اياه فخبره يكون
حجة على الشرط الذي بينا والاسلام وهو التصديق والاقرار بالله تعالى كما هو باسمائه
وصفاته وقبول احكامه وشرائعه والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا اعلم ان
الاسلام انما شرط لان الباب باب الدين والكافر لانه يعادينا في الدين ساع لما يهدم
الدين الحق بادخال ما ليس منه فيثبت بالكفر تهمة الكذب ولهذا ردت شهادة الكافر
على المسلم لان العداوة سبب داع الى الكذب لا لنقصان في عقله وضبطه وذلك كالاب
يشهد لولده فانها ترد لان شفقته تبعثه على الكذب لولده فيكون متهما وهو نوعان
ظاهر وهو ما ثبت بنشوئه بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام بغيره من الوالدين من
غير ان يوجد منه اقرار باللسان وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو باسمائه
الحسنى وصفاته العليا والاقرار بملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر
خيره وشره من الله وقبول احكامه وشرائعه الا ان هذا كمال يتعذر شرطه لان
اكثر الناس لا يقدرون على بيان صفاته واسمائه كما هي وانما شرط الكمال بلا حرج
وهو ان يثبت التصديق والاقرار بما قلنا اجمالا وان عجز عن بيانه وتفسيره بخلاف

الاجمال

ما قاله بعض مشايخنا بان ذكر الوصف على سبيل الاجمال لا يكفي ما لم يكن عالما بحقيقة ما يذكره
لهذا قلنا ان الواجب ان يستوصف المؤمن على سبيل التلقين فيقال له اليس الله
تعالى عالم وقادر وكذا حتى يسهل عليه الجواب فاذا قال بلى فقد ظهر كمال اسلامه
الا ترى ان النبي عليه السلام استوصف الاعرابي الذي شهد برؤية الهلال حيث قال
اتشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله فقال نعم فقال الله اكبر يكفي المسلمين احدهم
كان ذلك دابه وقال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن
الله اعلم بايمانهن وقد كان هذا الامتحان من رسول الله والمسلمين بالاستيصاف
على الاجمال وقد روى ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم انه قال في هذه الاية الايمان
التصديق وامتحنوهن استوصفوهن فان علمتموهن مؤمنات فان لطرف
لكم الايمان اعلم بايمانهن الله اعلم بما غاب في قلوبهن وهذا اذا لم يوجد منه الدلالات
الظاهرة على الاسلام فاما اذا وجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام كاداء الصلوة
بالجماعة فانه يحكم باسلامه ويقوم ذلك مقام الوصف في الحكم بايمانه مطلقا لقوله
عليه السلام اذا رايتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقال عليه السلام من صلى
صلاتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان ولان الصلوة بجماعة
مخصوصة بشريعتنا فدل فعله على قبوله لها كما ان من اتى شيئا من شعائر الكفر حكم
بكفره اذا كان على سبيل التعظيم فاما من لا يستوصف فقال لا اعرف ما تقول او لا
اعتقد ذلك يحكم بكفره فقد قال في الجامع الكبير اذا بلغت المراة فاستوصفت
الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وان حكمنا بصحة النكاح بظاهر اسلامها
فلهذا لا يقبل خبر الكافر لعدم الاسلام والفاسق لعدم العدالة والصبي والمعتوه
لعدم العقل الكامل والذي اشتدت غفلته لعدم الضبط ويقبل خبر الاعمى و
المحدود في القذف والمراة والعبد لوجود الشرائط التي بني عليها وجوب قبول
الخبر بخلاف الشهادات في حقوق الناس لانها تفتقر الى التمييز بين المشهود
له والمشهود عليه عند الاداء والعمى يوجب خللا فيه لان التمييز من البصير يكون

بالعيان

بالعيان ومن الاعمى بالاستدلال وبينهما تفاوت عظيم والرواية لا تحتاج الى هذا التمييز
وكان الاعمى في الرواية كالبصير والى ولاية كاملة متعدية الى الغير بنفي الرق اذ الرق
سلب الولاية على الغير وبخلاف القذف وبقصر بالاحدوثة لما عرف فاما رواية الاخبار
فليست من باب الولاية لان ما يلزم السامع من خبر المخبر بامر الدين فانما يلزمه لانه
اعتقد ان المخبر عنه وهو الباري او رسوله مفترض الطاعة فيلزمه العمل باعتبار
اعتقاده كالقاضي يلزمه القضاء بالشهادة بتقلد امانة القضاء وقبوله لا بالزام الشاهد
اياه ولما لم يكن فيه الزام من الراوي لم يشترط قيام ولايته على السامع ولان خبر المخبر
في الدين يلزمه اولا ثم يتعدى حكم اللزوم الى غيره ولا يشترط قيام الولاية فاما الشاهد
فيلزم غيره اولا ولا يلزم نفسه ولهذا جعلنا العبد كالحر في الشهادة على رؤية هلال
رمضان لانه مثل الخبر فيما ذكرنا وقد كف بصر بعض الصحابة كابن عباس وابن عمر
وجابر بن عبد الله والاخبار المروية عنهم مقبولة ولم يتفحص احد انهم رووا في حالة
البصر او بعد العمى وكان اصحاب النبي عليه السلام يرجعون الى ازواجه فيما يشكل
عليهم من امر الدين ويعملون بروايتهن وقال عليه السلام خذوا ثلثي دينكم
من هذه الحميراء وقد قبل النبي عليه السلام خبر بريرة قبل ان تعتق وخبر سلمان حين
كان عبدا في الصدقة وكان كثير من الصحابة رضي الله عنهم من الموالي وقد نقلوا
اخبارا وتلقت الامة بقبولها ولم يتفحصوا انه كان قبل العتق او بعده ولو كانت
الحرية شرطا لما كانت حجة حتى يعلم ان النقل كان بعد العتق وقد كان ابو بكرة مقبول
الخبر ولم يشتغل احد بطلب التاريخ في خبره انه روى بعدما اقيم عليه الحد
او قبله وروى الحسن عن ابي حنيفة رضي الله عنه ان المحدود لا يكون مقبول الرواية
لانه محكوم بكذبه بالنص وهو قوله تعالى فاولئك عند الله هم الكاذبون وفي ظاهر
المذهب هو كغير المحدود بخلاف الشهادة لان رد شهادته من تمام حده بالنص
ورواية الخبر ليست في معناها الا ترى انه لا شهادة للعبد اصلا وروايته كرواية الحر
فصل في الانقطاع
والثاني في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار

وهو ما كان من الصحابي يقبل بالاجماع ومن القرن الثاني والثالث كذلك عندنا و
ارسال من دون هولاء كذلك عند الكرخي والذي ارسل من وجه واسند من وجه
مقبول عند العامه اعلم ان القسم الثاني من الاقسام الاربعه المختصه بالسنن
في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن فلنجعلهما فصلين **الفصل الاول**
في الانقطاع الظاهر وهو المرسل من الاخبار وهو ما انقطع اسناده بان يقول
قال النبي عليه السلم من لم يسمع منه وهو على اربعه اوجه احدها ما ارسله الصحابي
وثانيها ما ارسله القرن الثاني والثالث والثالث ما ارسله العدل في كل
عصر ورابعها ما ارسل من وجه واسند من وجه فاما الاول فمقبول بالاجماع لان
من صحت صحبته مع النبي عليه السلم يحمل حديثه اذا اطلق الروايه فقال قال النبي
عليه السلم على سماعه بنفسه عنه عليه السلم وان احتمل الروايه عن غيره واما الثاني
فحجه عندنا وهو قول مالك رحمه الله وجمهور المعتزله وقال الشافعي رحمه الله
لا يقبل المرسل الا ان يثبت اتصاله من وجه اخر قال ولهذا قبلت مراسيل سعيد
بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها مسانيد له ان الجهل بالراوي جهل بصفاته التي يصح
روايته بها فيمنع القبول ولنا ان المرسل حجه بالنص وهو عموم قوله تعالى
ولينذروا قومهم وقوله ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا فاذا اخبر من لا يكون
فاسقا وجب القبول لما مر في بيان ان خبر الواحد حجه والمرسل ليس بفاسق اذ
الكلام فيه موجب قوله خبره والاجماع فان الارسال قد ظهر من الصحابه رضي الله عنهم
ظهورا لا يمكن انكاره الا يرى ان ابا هريره لما روى ان النبي عليه السلم قال من اصبح جنبا
فلا صوم له وردت عليه عائشه رضي الله عنها قال هي على حديثي به الفضل
بن عباس ولما روى ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي عليه السلم قال لا ربوا الا
في النسيه وعورض في ذلك بربوا النقد قال سمعته من اسامه بن زيد ولما روى
انه عليه السلم لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبه وروجع في ذلك قال حدثني به اخي
الفضل ابن عباس وقيل ان ابن عباس ما سمع من رسول الله عليه السلم الا بضعه

عشر حديثا وقد كثرت روايته مرسلا وان نعمان بن بشير ما سمع من رسول الله عليه السلم
الا حديثا واحدا وهو قوله عليه السلم ان في الجسد مضغه اذا صلحت صلح سائر جسده
واذا فسدت فسد سائر جسده الا وهي القلب ثم كثرت روايته عن رسول الله عليه السلم
مرسلا وقال البراء بن عازب ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله عليه السلم
وانما كان يحدث بعضنا بعضا ولكنا لا نكذب وروى ابن عمر ان النبي عليه السلم قال من صلى
على جنازه فله قيراط ثم اسنده الى ابي هريره ومن التابعين كالحسن البصري فانه
قال اذا اجتمع لي اربعه من الصحابه على حديث ارسلته ارسالا وسعيد بن المسيب
فقد قيل اكثر ما رواه مرسل وابن سيرين فانه قال كنا لا نسند الحديث الى ان وقعت
الفتنه والنخعي فانه قال اذا قلت حدثني فلان عن عبد الله فهو ذاك واذا قلت
قال عبد الله فقد سمعته عن غير واحد والشعبي والزهري وغيرهم والمعقول
وهو ان الكلام في ارسال من لو اسند عن غيره يقبل اسناده ولا يظن به الكذب
فلان لا يظن به الكذب على رسول الله عليه السلم اولى وهذا لانه
اذا اسند اليه فانما يشهد عليه بانه روى ذلك واذا ارسل فانما يشهد على رسول الله
عليه السلم بانه قال ذلك ومن لا يستجيز الشهاده على غير النبي عليه السلم بالكذب كيف
يظن به انه يستجيز الشهاده على النبي عليه السلم بالكذب مع قوله عليه السلم من
كذب علي متعمدا فليتبوا مقعده من النار ولهذا قال عيسى بن ابان المرسل اقوى
من المسند فان من اشتهر عنده حديث بان سمعه بطرق طوى الاسناد لوضوح
الطريق عنده واستماعه الجزم به وقطع الشهاده بقوله عليه السلم اذا لم يتضح
الامر بان سمعه بطريق واحد ذكره مسندا قاصدا ان يحمله ما تحمل عنه فان قلت
ينبغي ان يجوز النسخ اي الزياده على النص بالمرسل كما يجوز بالخبر المشهور قلت
هذا ضرب مزيه للمرسل باجتهادنا فلم يجز النسخ بمثله بخلاف المشهور لان
رجحانه ثبت لمعنى فيه وهو قوة الاتصال والحديث انما صار حجه بالاتصال
وهو في الاتصال اقوى من خبر الواحد فصح الزياده به وقوله الجهل بالراوي

جهل بصفاته التي يصح بها روايته ولنا معرفة شرايط الرواية فيمن لم يدركه لا يحصل
الا بالسماع ممن ادركه واذا كان من ادركه عدلا فانه لا يروي عنه مطلقا ما لم يعرف
استجماع الشرايط فيه فلما روى عنه ثبت لنا استجماع الشرايط فيه الا ترى انه اذا
اسند الرواية اليه او اثنى على من اسند اليه خبرا بان قال حدثنا الثقة ولم يعرفه ما يقع
لنا العلم به صحت روايته فكذا اذا ارسل وانما لم نقبل شهادة شاهد الفرع اذا لم يذكر
الاصل لان الشهادة يوكد بما لا يوكد به الرواية حتى اعتبرنا العدد فيها دون الرواية
ولان الفرع نايب عن الاصل في نقل شهادته حتى لم يحل له ان يشهد ما لم اشهد
عليه بخلاف الرواية واما الثالث وكذلك عند الكرخي فانه لا يعرف
من مراسيل اهل الاعصار ويقول من يقبل رواته مسندا يقبل روايته مرسلا للمعنى
الذي بينا وقال ابن ابان لا يقبل لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب بشهادة
النبي عليه السلم ولا بد من البيان حتى لو كان المرسل مبينا نقيا عدلا وقد روى الثقات
مرسله كما رواه مسنده مثل محمد بن الحسن وامثاله من المشهورين بحمل العلم منه
يقبل ارساله وقيل الصحيح ان مرسل من كان من القرون الثلاثة حجة ما لم يعرف
منه الرواية عمن ليس بعدل ثقة ومرسل من كان بعدهم لا يكون حجة الا اذا اشتهر
بانه لا يروي الا عمن هو عدل ثقة واما الرابع فلا شبهة في قبوله عند من يقبل المرسل
واما من لم يقبله فقد اختلفوا فيه قال بعض اهل الحديث انه مردود لان تهمة
الارسال تمنع القبول فشبهه تمنع ايضا احتياطا وعامتهم على انه حجة
لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق
واما الباطن فما كان لنقصان في الناقل فهو على ما ذكرنا وما كان بالعرض بان
خالف الكتاب او السنة المعروفة او الحادثة او اعرض عنه الايمة من
الصدر الاول كان مردودا منقطعا **الفصل الثاني في الانقطاع**
وهو على وجهين انقطاع لنقصان في الناقل على ما مر وانقطاع بالمعارضة
اما الاول فمثل خبر الكافر فانه لا يعتمد على روايته في الاخبار اصلا لظهور العداوة

في امور الدين بيننا وبين الكفار والعداوة تحمل المرء على ما كان به عقله فيما يضر بعدوه
وكذلك في طهارة الماء ونجاسته الا انه اذا وقع في قلب السامع انه صادق
فيما اخبر به من نجاسة الماء فالافضل له ان يريق الماء ثم يتيمم ولا يجوز صلوته
بالتيمم قبل اراقة الماء لانه لا عبرة لخبره في باب الدين اصلا فبقي مجرد غلبة
الظن وذا لا يجوز له الصلوة بالتيمم مع وجود الماء بخلاف الفاسق فانا
نلزمه ان يتوضا بذلك الماء او وقع في قلبه انه صادق في الاخبار بطهارة
الماء وان اخبر بنجاسة الماء ووقع في قلبه انه صادق فالاولى له ان يريق
الماء ويتيمم فان تيمم ولم يرق الماء جازت صلوته واما في اخبار الكافر اذا وقع
في قلب السامع صدقه بنجاسة الماء توضا به ولم يتيمم ويلحق به صاحب
الهوى فان المختار عندنا ان لا يقبل رواية من ينتحل الهوى ودعا الناس
اليه وعلى هذا ايمة الفقه والحديث كلهم لان المحاجة والدعوة الى الهوى سبب
داع الى التقول فلا يؤتمن على حديث رسول الله عليه السلم وانما قبلنا شهادتهم
في حقوق الناس لان صاحب الهوى انما وقع فيه لتعمقه الا ترى ان منهم
من يعظم الذنب حتى يجعله كفرا وذا يمنعه عن الكذب فلم يتمكن تهمة الكذب
في شهادته بخلاف الخطابية وهم صنف من الروافض يجوزون اداء الشهادة
زورا لموافقيهم على مخالفيهم وقيل يعتقدون الشهادة لمن حلف عندهم انه
محق فيتمكن تهمة الكذب في شهادتهم وكذا قالوا فيمن يعتقد ان الالهام حجة
يجب ان لا يقبل شهادتهم لتوهم ان يعتمد على ذلك في اداء الشهادة بناء على
اعتقاده وخبر الفاسق فانه ليس بحجة في الدين اصلا واما اذا اخبر
بطهارة الماء او نجاسته او بحل الطعام او الشراب او حرمته فان السامع
يحكم رايه في ذلك فان وقع عنده انه صادق فعليه ان يعمل بخبره والا لا
يعمل به لان ذلك حكم خاص لانه يعرف به من جهته لا من جهة غيره
وكان مخصوصا به لتعذر الوقوف عليه من جهة غيره فوجب التحري

في حق الضرورة ولا ضرورة في المصير إلى رواته في الأخبار فإن في العدول
من الرواة كثرة وهم الذين نقلوها وكان بهم غنية عنه فلا يعتبر رواية الفاسق
فيها أصلاً غير أن الضرورة في حل الطعام والشراب غير لازمة لأن العمل بالأصل
ممكن وهو أن الطاهر في الأصل فلم يجعل الفسق هدراً بل جعلناه معتبراً فلم يقبل
قوله مطلقاً بل ضممنا إليه الرأي بخلاف خبر الفاسق في الهدايا و
الوكالات ونحوها من المعاملات التي تنفك عن معنى الإلزام لأن الضرورة
ثم لازمة لأن المعاملات يكثر وجودها ولا يوجد عدل يرجع إليه في كل موضع
ولا دليل هناك يعمل به سوى الخبر فاعتبرنا فيها خبر الفاسق مطلقاً ولأن
الخبر في المعاملات غير ملزم فاعتبرنا فيها على خبر الفاسق مطلقاً في الحل والحرمة
والطهارة والنجاسة ملزم فلم يعتمد فيها على خبر الفاسق حتى ينضم إليه غالب
الرأي ويلحق به المستور فإنه كالفاسق في الصحيح فلا يكون خبره حجة حتى
يظهر عدالته وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله أنه بمنزلة العدل في رواية الأخبار
لثبوت العدالة ظاهراً لقوله عليه السلم المسلمون عدول بعضهم على بعض
إلا محدوداً في قذف ولهذا جوزنا أبو حنيفة رحمه الله القضاء بشهادة المستور فيما يثبت
مع الشبهات إذا لم يطعن الخصم لكن الصحيح أنه كالفاسق لأن الفاسق قد
غلب على أهل هذا الزمان فلا يعتمد على رواية المستور ما لم يتبين عدالته كما لا يعتمد
على شهادته قبل أن يظهر عدالته وخبر الصبي فإنه ليس بحجة كخبر الكافر لأنه يخبر
في أمر الدين يلزم الغير ابتداء من غير أن يلتزمه لأنه غير مخاطب كالكافر يلزم
غيره من غير أن يلتزم لأنه لا يعتقد الحكم الذي يخبر به وليس له ولاية الإلزام
لأن الولاية المتعدية فرع الولاية القائمة على نفسه وليس له ولاية ملزمة على
نفسه وإنما هي محجورة فكيف تثبت متعدية ملزمة ألا ترى أن الصحابة تحملوا
في صغرهم ونقلوا في كبرهم ولم ينقلوا في صغرهم فدل أن رواية الصبي غير مقبولة
وأن رواية البالغ إذا كان صبياً عند التحمل مقبولة ويلحق به المعتوه ومن

اختلط عقله ولم يزل وإذا لم يقبل خبر المعتوه فخبر المجنون وهو عديم العقل
أولى وخبر المغفل وهو الذي به غلبة النسيان فلا يبقى له ضبط لما سمع ويلحق
غلبة النسيان بالذي انتقص عقله وهو المعتوه وهذا لأن السهو والغلط يكثر
باعتبارها كما يكثر باعتبار رابعه فأما إذا كان غالب حاله التيقظ فهو
بمنزلة من لا غفلة له في الرواية والشهادة لأنه لا يخلو البشر عن غفلة يسيرة
إلا من عصمه الله تعالى ويلحق المتساهل وهو المجازف الذي لا يبالي من السهو و
الغلط ولا يشتغل فيه بالتدارك بعد أن يعلم فيكون بمنزلة المغفل إذا ظهر
ذلك في أكثر أموره وأما الثاني وهو الانقطاع بدليل معارض فعلى أربعة
أضرب أحدها ما خالف كتاب الله تعالى فإنه يكون مردوداً منقطعاً لأن
الكتاب ثابت بيقين وفي اتصال الخبر الواحد برسول الله عليه السلم شبهة
فكان رداً لما فيه شبهة باليقين أحق من رد اليقين به ويستوي في ذلك
الخاص والعام من الكتاب والنص والظاهر لما مر أن العام يوجب الحكم
فيما يتناوله قطعاً كالخاص حتى إن العام الذي لم يخص من الكتاب لا يخص
بخبر الواحد عندنا وعند الشافعي رحمه الله يخص به لأنه يجوز بالقياس
فهو أولى ولا يزاد على الكتاب بخبر الواحد عندنا ولا نترك الظاهر من الكتاب
بخبر الواحد أيضاً لأن المتن أصل المعنى فرع لأن قوام المعنى بالمتن
فيجب طلب الترجيح أولاً من قبله فإذا استويا فمن جهة المعنى والمتن من
الكتاب لثبوته بالتواتر فوق متن خبر الواحد لشبهة فيه فوجب الترجيح
به قبل المصير إلى المعنى وقد قال النبي عليه السلم يكثر لكم الأحاديث من بعدي
فإذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه
واعلموا أنه مني وما خالفه فردوه واعلموا أني منه بريء ولذلك قلنا إنه
لا يقبل خبر الواحد في نسخ الكتاب ويقبل فيما ليس في كتاب الله تعالى على
وجه لا ينسخه ولهذا أوجبنا الترتيب في أول الوقت لا في آخره لأنه يؤدي

الى نسخ الكتاب بخلاف اول الوقت كما حققناه في الفروع ومن ردّ خبر الواحد
فقد ترك الحجة ووقع في العمل بالشبهة وهو القياس او الاستصحاب وخبر
الواحد وان كان فيه شبهة لكنها في طريقه وفي القياس في اصله وهو فتح باب
الجهل لان مآل الاستصحاب الجهل والالحاد لانه ترك العمل بالخبر بالحجة الى
ما ليس بحجة لان القياس انما يكون حجة اذا لم يكن ثم خبر ومن رده على مخالفة الكتاب
ونسخه فقد ابطل اليقين وهو فتح باب البدعة لانه جعل الشرع مشروعًا و
الاساس ما هو غير متفق به واحدث امرا في الدين لم يكن وانما سوا السبيل فيما ذهبنا
اليه من تنزيل كل دليل منزلته وهو انا جعلنا كتاب الله تعالى اصلا لشيء ثم وفقنا
وخبر الواحد مرتبا عليه فيعمل به على موافقته واذا لم يوجد في الكتاب كما في خبر
الواحد ويرد اذا خالف الكتاب والقياس مرتبا عليه فيعمل به على موافقته
واذا لم يوجد في خبر الواحد ويرد اذا خالف الكتاب والقياس مرتبا عليه
فيعمل به اذا لم يوجد ذلك الحكم في الكتاب او السنة ولهذا لم نعمل بحديث مس الذكر
لانه مخالف للكتاب لان الله تعالى قال فيه رجال يحبون ان يتطهروا وهي
نزلت في قوم يستنجون بالماء بعد الحجر ولا بد من مس الذكر حالة الاستنجاء بالماء
على الوجه الذي يجعل للخصم حدثا وهو باطن الكف وهو بمنزلة البول عنده
ولان الشأن لا يستحق المدح بالتطهر في حالة الحدث وبحديث فاطمة بنت قيس
في ان لا نفقة للمبتوتة لمخالفته للكتاب وهو قوله تعالى اسكنوهن من حيث
سكنتم من وُجدكم والمراد وانفقوا عليهن من وُجدكم وقرأنه مسموعة
من رسول الله عليه السلم فدل على ان النفقة مستحقة لها بسبب العدة
والمراد الحائل لانه عطف عليه قوله وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن
حتى يضعن حملهن وانما ذكره لان مدة الحمل ربما تطول فيظن ظان ان النفقة
تسقط اذا مضى مقدار عدة الحائل فنفى ذلك الوهم به وبحديث القضاء بشاهد
ويمين لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم

الآية فقوله تعالى واستشهدوا امر بفعل مجمل فيما يرجع الى عدد الشهود كقول القائل
كل فانه مجمل في حق تناول المأكول فيكون ما بعده تفسيرا لذلك المجمل وبيانا
لجميع ما هو المراد بالامر وهو استشهاد رجلين فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان
كقولك كل طعام كذا فان لم يكن فكذا اذ ثبت لك ان تعامل ولاء فان لم يكن فلان
يكون ذلك بيانا لجميع ما هو المراد بالاذن واذا ثبت ان الجميع ما هو المذكور في
النص كان حديث القضاء بشاهد ويمين زائدا عليه والزيادة على النص في حكم
النسخ عندنا ولانه قال تعالى ذلك ادنى ان لا ترتابوا فجعل المذكور ادنى
ما ينتفي به الريبة من الشهادات وليس دون الادنى شيء آخر ينتفي به الريبة
ولو كان الشاهد واليمين حجة لكان ادنى المنصوص عليه فيكون مخالفا للنص
ضرورة ولان الله تعالى نقل الناس من الشهادة وهو شهادة رجلين وغير
المعتاد وهو شهادة النساء فانهن لا يحضرن مجالس الحكام للشهادة عادة لانهن
امرن بالقرار في البيوت فلو كان يمين المدعي مع الشاهد الواحد حجة لما صح
النقل الى بيان ما ليس بمعتاد مع ترك ما هو المعتاد ولما كان لائقا بالحكمة ولان
النقل الى غير المعتاد دليل الاستقصاء وحقيقة الاستقصاء في الاتيان على الكل
وقال في آية الوصية او آخران من غيركم فنقل الى شهادة الكفار حين كانت
حجة على المسلمين وذلك اليوم ليس بحجة وحضور الكفار معهود في موت المسلمين
ووصاياهم ولو كان الشاهد الواحد مع يمين المدعي حجة لكان الاولى بيان ذلك
لانه يبعد ان يترك المعهود ويأمر بغير المعهود ولانه ذكر في الآية يمين الشاهدين
بقوله فيقسمان ويمين المدعي في الجملة مشروع كما في التحالف ويمين الشاهد غير
مشروع فكان النقل الى يمين الشاهد بيانا ان يمين المدعي مع شاهد واحد
ليس بحجة وبخبر المصراة لان تقدير الضمان بالمثل او القيمة ثابت بالكتاب
فكان مخالفا له وقد مر بيانه وبقوله عليه السلم ان ولد الزنا شر الثلاثة لمخالفته
قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وبقوله عليه السلم من اصبح جنبا فلا صوم

لمخالفته قوله تعالى فالآن باشروهن الى قوله ثم اتموا الصيام الى الليل وقد مر
بحقيقته وثانيها ما خالف السنة المشهورة فهو منقطع ايضا لما ان المشهور فوق
خبر الواحد والضعيف لا يظهر في مقابلة القوي وذلك مثل حديث الشاهد
واليمين فانه يخالف المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين
على من انكر اي على المدعى عليه اذ هو نص على ان اليمين على غير من البينة وخبر
الشاهد واليمين يرده حيث جعل اليمين على من عليه البينة وهذا لان الخبر المشهور
جعل جنس الايمان على المنكر وليس وراء الجنس شيء حتى يكون على المدعي وخبر
الشاهد واليمين يقتضي ان يكون بعض الايمان في جانب المدعي فكان مردودا
وحديث سعد بن ابي وقاص في بيع الرطب بالتمر بعلة انه ينقص اذا جف فانه يخالف
السنة المشهورة وهو قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا
فمنها اشتراط المماثلة في الكيل مطلقا لجواز العقد فالتقييد باشتراط المماثلة في
اعدل الاحوال وهو بعد الجفاف يكون زيادة فيكون نسخا الا ان ابا يوسف
ومحمدا رحمهما الله قبلا هذا الحديث وعملا به لانهما قالا ان الرطب بالتمر لا يدخل
تحت قوله التمر بالتمر لان الرطب لا يسمى تمرا عرفا حتى لو حلف لا ياكل تمرا
فاكل رطبا لم يحنث فاذا لم يتناول المسئلة المشهورة الرطب بالتمر نفي حكم الرطب
بالتمر ماخوذا من الخبر الغريب وابو حنيفة رحمه الله يقول التمر اسم للثمرة الخارجة
من النخل من حين تنعقد صورتها الى ان يدرك وثالثها ما شذ من
الحديث فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى فانه دليل انقطاعه لان
شهرة الحادثة تقتضي شهرة ما به ثبت حكم الحادثة فاذا لم يشتهر النقل عنهم
وعنايتهم بالحجج اشد من عنايتنا دل انه منقطع الا يرى ان المتاخرين لما نقلوا
اشتهر فيهم فلو كان ثابتا في المتقدمين لاشتهر فيهم ايضا ولهذا لم يقبل شهادة
الواحد من اهل المصر على رؤية هلال رمضان لان الناس لما شاركوه في
النظر والمنظر وحدة البصر كان اختصاصه بالرؤية دلالة على انه كاذب

او

او غالط بخلاف ما اذا كان في السماء علة او جاء من موضع آخر لانه قد ينشق الغيم عن
موضع القمر فيتفق للبعض النظر فلا يكون الظاهر مكذبا له وكذا الوصي اذا اخبر
بنفقة كثيرة خارجة عن المعتاد على اليتيم لم يصدق للتهمة بتكذيب العادة فكذا
خبر الغريب اذا كان سبيله الاشتهار لعموم البلوى مكذب في العادة ويرد بالتهمة
ولهذا لم يعمل بخبر الجهر بالتسمية وخبر رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس
من الركوع وخبر مس الذكر وخبر الوضوء مما مسته النار وخبر الوضوء
من حمل الجنازة لانه لم يشتهر النقل فيها مع احتياج الخواص والعوام الى
معرفتها ورابعها ما اعرض عنه الائمة من اصحاب النبي عليه السلام بان
اختلفوا في حادثة بآرائهم ولم يجر المحاجة بينهم بذلك الحديث فان ذلك دليل
انقطاعه لانهم الاصول في نقل الشريعة لان نقلنا بناء على نقلهم واستعمال الرأي
في موضع النص غير سائغ لان النص دليل لا شبهة فيه وفي الرأي شبهة فلا يزول
العدول عما لا شبهة فيه الى ما فيه شبهة فلو كان الخبر صحيحا لاحتج به البعض
حتى يرتفع الخلاف الثابت بينهم بالرأي وكان اعراض الكل عن الاحتجاج
به دليلا ظاهرا على انه غير ثابت ولو وقعت المحاجة به لظهرت ظهور
الفتوى وذلك مثل ما يروى الطلاق بالرجال فان الكبار من الصحابة اختلفوا
في هذا واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث اصلا فدل انه غير ثابت
او مأول وتأويله ان ايقاع الطلاق بالرجال ما وما يروى ان النبي عليه السلام
ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا تاكلها الصدقة فان الصحابة اختلفوا في
وجوب الزكوة في مال الصبي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل
انه غير ثابت اذ لو كان ثابتا لاشتهر فيهم ولجرت المحاجة به بعد تحقق الحاجة
اليه او مأول وتأويله ان المراد بالصدقة النفقة كما قال عليه السلام نفقة المرء على
نفسه صدقة والشافعي رحمه الله اعرض عن الانقطاع الباطن المعنوي
ولم يشترط العرض على الكتاب ولا على السنة المعروفة ولم يرده اذا سلم

في حادثة تعم بها البلوى وتمسك بالانقطاع الظاهر وهو المرسل فنترك العمل به ونحن عكسنا كما هو دابنا في اعتبار المعاني والثالث في بيان محل الخبر الذي جعل فيه حجة فان كان من حقوق الله تعالى يكون خبر الواحد فيها حجة خلافا للكرخي رحمه الله في العقوبات وان كان من حقوق العباد مما فيه الزام محض يشترط فيه ساير شرايط الاخبار مع العدد ولفظة الشهادة والولاية وان كان لا الزام فيه اصلا ثبت باخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة وان كان فيه الزام بوجه دون وجه يشترط فيه احد شرطي الشهادة عند ابي حنيفة رحمه الله

اعلم ان القسم الثالث من الاقسام الاربعة المذكورة في اول الباب على اربعة فصول **الفصل الاول** فيما يخلص حقا لله تعالى من شرايعه وهو نوعان ما ليس بعقوبة كالعبادات وغيرها من الشرايع وخبر الواحد حجة فيها بلا شرط عدد ولا لفظ بل بالشروط التي مر ذكرها وما هو عقوبة يسقط بالشبهات وخبر الواحد فيه حجة ايضا عند ابي يوسف رحمه الله وهو اختيار الجصاص لان خبر الواحد يفيد علم غالب الظن وهو كاف للعمل في اقامة الحدود كما في اقامة الحدود كما في البينات فان الزنا يثبت بشهادة اربعة والسرقة والقذف بشهادة اثنين ولا يثبت اليقين بها وكما يجوز اثباتها بدلالة النص فان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله اوجبا الحد باللواطة بدلالة النص الزنا ومواضع الشبهة مخصوصة منه والعام المخصوص دليل ظني حتى صح تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ودلالة نص هذا سانه فيكون ادنى منه ضرورة فيكون ظنيا ضرورة وقال الكرخي خبر الواحد فيها لا يكون حجة لان ما يندرئ بالشبهات لا يجوز اثباته بما فيه شبهة كما لم يجز اثباته بالقياس وانما جوزنا اثباته بالشهادات بالنص الذي لا شبهة فيه قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم بخلاف القياس فلا يلحق به ما ليس في معناه من كل وجه وخبر الواحد ليس في معنى الشهادة

من

من كل وجه لان الشهادة مظهرة وخبر الواحد مثبت ولان الشهادة يتوقف على ما لا يتوقف عليه خبر الواحد من العدد والذكورة والحرية والبصر فلا يمكن الحاقه بدلالة النص ولهذا لم يوجب ابو حنيفة رحمه الله الحد في اللواطة بالقياس على الزنا وان كان كل واحد منهما قضاء الشهوة في محل محترم خال عن احد الملكين وعن شبهتهما ولا بالخبر الغريب من الآحاد وهو قوله عليه السلام اقتلوا الفاعل والمفعول به ويروى فارجموا الاعلى والاسفل **الفصل الثاني في حقوق العباد التي فيها الزام محض** كالبيوع والاشربة والاملاك المرسلة ويشترط فيه ساير شرايط الاخبار من العقل والعدالة والضبط والاسلام اذا كان المشهود عليه مسلما فاما اذا كان كافرا فلا يشترط الاسلام مع العدد عند الامكان حتى يقبل شهادة الواحد على الولادة والبكارة وعيوب النسا للضرورة ولفظ الشهادة والولاية بالحرية وغيرها لانها شرعت حجة لفصل منازعة قايمة بين اثنين يخبرين متعارضين من الدعوى والانكار ولم يقع الفصل بحسبه خبرا بل بخبر ظهرت مزيته في التاكيد على غيره من يمين او شهادة فطمانينة القلب الى قول اثنين اكثر ولان التزوير والتلبيس والحيل في الخصومات يكثر فشرط زيادة العدد ولفظ الشهادة تقليلا لها وصيانة للحقوق المعصومة بقدر الوسع والامكان والشهادة بهلال الفطر من هذا الفصل لان العباد ينتفعون بالفطر فكان حقا لهم وهو ملزم ايضا لانه يلزمهم الكف عن الصوم بالشهادة ولهذا اشترط فيه شهادة رجلين او رجل وامراتين اذا كان بالسماء علة والحرية ولفظ الشهادة واما الشهادة بهلال رمضان فمن الفصل الاول لان الثابت بها حق الله تعالى على عباده خالصا وهو الصوم ولهذا لا يشترط فيها الحرية ولفظ الشهادة وقد ذكر فخر الاسلام رحمه الله ان الشهادة بهلال رمضان من الفصل الثالث وهو لا الزام فيه من حقوق العباد لان خبره غير ملزم للصوم

بل الملزم هو النص والصحيح هو الاول وهو اختيار شمس الائمة السرخسي رحمه الله
لان العدالة شرط في الشهادة بهلال رمضان وخبر الفاسق مقبول في الفصل
الثالث ومن ذلك الاخبار بالحرمة بسبب الرضاع في ملك النكاح او
ملك اليمين لما فيه من الزام حق العبد وهو زوال الملك لان ثبوت الحل
لا يكون بدون الملك فانتفاؤه يوجب انتفاء الملك والملك من حقوق العباد
وان كان الحل والحرمة من حق الله تعالى وكذا الاخبار بالحرمة في الامة فان
حرمة الفرج وان كانت من حق الله تعالى فثبوتها يبتني على زوال الملك الذي
هو حق العبد فلا يكون خبر الواحد فيها حجة بدون شرائط الشهادة بخلاف
الاخبار بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام والشراب وحرمته فانه من
الفصل الاول لان ثبوت الملك ليس من ضرورة الحل فيه لان الطعام او
الشراب يجوز ان يبقى على ملكه مع انه حرام عليه بسبب انه اختلط به نجاسة
واذا كان حرمة الاكل والشرب لا تتضمن زوال الملك يكون خبرا بمجرد
الحرمة والحرمة حق الله تعالى فيقبل خبر الواحد فيها والتزكية من هذا الفصل
عند محمد رحمه الله حتى شرط العدد فيها لانه يتعلق بها حق الله تعالى وهو استحقاق
القضاء للمدعي بحجة وعندهما من الفصل الاول فلا يعتبر فيها العدد ولفظ
الشهادة لان الثابت بها تقرر الحجة ووجوب القضاء وذا حق الشرع وقد جعلها
فخر الاسلام من الفصل الثالث عندهما والفصل الثالث في حقوق
العباد التي ليس فيها الزام كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارات
والرسالات في الهدايا والبركات وخبر الواحد فيها حجة اذا كان المخبر
مميزا عدلا كان او غير عدل صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما حتى
اذا اخبره صبي مميز او كافر او فاسق ان فلانا وكله او ان مولاه اذن
له ووقع في قلبه انه صادق يجوز له ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره
فان رسول الله عليه السلام كان يقبل الهدية من البر والفاجر وكذا الاسواق

من لدن

من لدن رسول الله عليه السلام الى يومنا هذا فان فيه عدول وفساق والناس يشترون
من الكل ويعتمدون خبر كل مميز يخبرهم بذلك ولان الضرورة مست الى قبول خبر
كل مميز فالانسان قلما يجد المستجمع لشرائط الشهادة ليبعثه الى غلامه او وكيله ولا دليل
مع السامع غير هذا الخبر فسقط اعتبارها للضرورة بخلاف خبر النبي عليه السلام
فانه لا ضرورة الى قبول خبر الفاسق فيه لان في العدول من الرواة كثرة وحكم الله
في تلك الحادثة يمكن معرفته بدليل اخر وهو القياس الصحيح ولان هذا الخبر غير
ملزم لان العبد او الوكيل يباح له التصرف من غير ان يلزمه ذلك واشتراط
العدالة لترجح جانب الصدق في الخبر فيصلح ملزما وذلك فيما يتعلق
به اللزوم فشرطناها في امور الدين مثل طهارة الماء او نجاسته لانها من حقوق
الله تعالى وفيها نوع الزام دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات على ان
الحال حالة المسالمة فيما لا الزام فيه واشتراط العدد ولفظ الشهادة باعتبار
المنازعة للحاجة الى الالزام فسقط اعتبار ذلك عند المسالمة ولهذا قلنا اذا
كان هذا العبد لي وهبه فلان غصبا فاخذته منه لم يجز للسامع ان يعتمد على خبره و
لا يشتريه منه لانه يشير الى المنازعة في خبره اذ الاخذ سبب الضمان كالغصب
قال عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترد ولو قال تاب من غصبه فرده
علي جاز ان يعتمد على خبره ويشتريه منه اذا وقع في قلبه انه صادق لانه يشير
الى المسالمة اذ الرد بعد التوبة ليس بسبب الضمان ولو تزوج امرأة فاخبره
مخبر بانها حرمت عليه بعارض رضاع او غيره يجوز له ان يعتمد على خبره و
يتزوج اختها ولو اخبره بانها كانت محرمة عليه عند العقد لم يقبل خبره لانه
لا منازعة في الحرمة الطارئة فيهما اتفقا على صحة النكاح لكن المخبر يخبر بفساد
اعترض عليه بعد صحته والاقدام على الانكار لا يكون انكارا لما يقطعه في
المستقبل وفي المقارنة للعقد يتحقق المنازعة اذ اقدامه على صحة العقد دليل
على صحته وانكاره فساده وكذا المرأة اذا اخبرت بان زوجها طلقها وهو غائب

اوكانت عنها جوز لها ان تعتمد على خبر المخبر وتزوج بعد انقضاء العدة لان هذا الخبر
يجوز غير ظاهر لان نكاح الغير لا يلزم عليها والقاطع طارى وكان موضع المسالمة
بخلاف ما اذا اخبرت بان العقد كان باطلا بان كان الزوج مرتدا او اخاها
رضاعا لانه اخبر بفساد مقارن والاقدام على العقد يدل على صحته وانكار فساده
فيتحقق المنازعة والفصل الرابع في حقوق العباد التي فيها الزام بوجه دون وجه
مثل عزل الوكيل وحجر الماذون ووقوع العلم بفسخ الشركة والمضاربة ووجوب
الشرايع على المسلم الذي لم يهاجر ففي هذا كله اذا كان المبلغ وكيلا او رسولا بمنزلة
المبلغ وهو المولى او الموكل لم يشترط فيه العدالة لانه قايم مقام غيره فصار كانه
حضر واذا اخبره فضولي من عند نفسه متبرعا فعند ابي حنيفة رضي الله عنه يشترط
احد شطري الشهادة اما العدد او العدالة وعند ابي يوسف ومحمد رحمه الله الفصل
الرابع والثالث سواء ويقبل خبر كل مميز عدلا كان او فاسقا وعلى هذا الخلاف
البكر اذا اخبرت بان وليها زوجها فسكتت والشفيع اذا اخبر ببيع الدار فسكت
عن طلب الشفعة والمولى اذا اخبر بان عبده جنى فاعتقه فهما اعتبرا الحجر والعزل
بالاطلاق اذ الكل من باب المعاملات وخبر الواحد فيها مقبول عدلا كان او
فاسقا ولزوم الشرايع على المسلم الذي لم يهاجر بالتزامه طاعة الله وطاعة رسوله
لا باخبار المخبر فلا يكون من حقوق الله تعالى وقال شمس الايمة السرخسي قال مشايخنا
هو على الخلاف والاصح عندي انه يقبل فيه خبر الفاسق عند الكل حتى يلزمه
قضاؤها فانه من الصوم والصلوة بعد اخبار الفاسق لان هذا المخبر ثابت عن رسول
الله عليه السلم لان المومنين مامورون من جهته بالتبليغ كما قال الا فليبلغ الشاهد
الغايب فهو بمنزلة رسول المالك الى عبده ولانه يحتاج الى التبليغ لانه يسقط
عن نفسه ما لزمه من الامر بالمعروف بخلاف غيره من الصور لانه لا يحتاج الى
التبليغ وله انه من وجه يشبه الالزام لانه يلزمه الكف عن التصرف اذا اخبره
بالحجر او العزل ويلزمها النكاح اذا سكتت بعد العلم والكف عن طلب الشفعة اذا
سكت

سكت بعد العلم والدية اذا اعتق بعد العلم بالجناية والرابع اذا اخبره بوجوبها ومن
وجه يشبه سائر المعاملات لانه خبر عن تصرف المالك بحكم ملكه فان له الاطلاق
والحجر والعزل فشرطنا فيه العدد او العدالة توفيرا على الشبهين حظهما حتى لو اخبره
فاسق بعزل الوكيل لا ينعزل وتصرفه بعد صحيح بخلاف المخبر اذا كان رسولا فان
قوله وحده يقبل وان كان فاسقا لان الموكل او الاذن قد يبعث وله في العزل او الحجر
وقد لا يجد عدلا او اثنين فلو لم يقبل رسالة الفاسق اضاق الامر على الفاسق ولما امكن
دون الحق يدارك حقه وهذا المعنى لا يتاتى في الفضولي لانه يخبر من عند نفسه وما لا حق
تقويه اذا كذب فان اخبره هنا فاسقان قيل يقبل لوجود احد الشرطين لان خبر
الفاسق لا يصلح للالزام كخبر الفاسق الواحد وهذا لان التثبت وجب في نبأ الفاسق
بالنص ومن ضرورته ان لا يكون ملزما ولفظ الكتاب في المبسوط فانه قال حتى
يخبره رجل واحد عدل او رجلان ولم يشترط العدالة فيهما نصا فقيل لا يشترط العدالة
فيهما عملا بالاطلاق وقيل معناه رجلان عدلان وانما لم ينص على العدالة باعتبار العطف
طريق الاكتفا والعدل مصدر في الاصل فيوصف به الواحد والتثنية والجمع الرسل
الى قوله تعالى فاتيا فرعون فقولا انا رسول رب العالمين لان الرسول يكون
بمعنى المرسل كقوله تعالى انا رسول ربك وبمعنى الرسالة كقوله
لقد كذب الواشون ما فهت عندهم بسر ولا ارسلتهم برسول فيحتمل ان
يشترط سائر شرائط الشهادة من الذكورة والعدالة والحرية والعقل والبلوغ عند
ابي حنيفة رحمه الله الا العدد او العدد مع سائر الشرايط غير العدالة فلا يقبل خبر
الصبي او المراة لانه ليس برجل والعبد لانه ليس من اهل الالزام وهو الزام
من وجه لانه يلزمه حكما يلزم فيه العهدة وهو لزوم العقد فانه اذا كان وكيلا
بالشرا فان العقد يقع لنفسه لو عزل ويلزمه العهدة او فساد العمل بان
كان وكيلا بالبيع او كان محجورا فان عقده يفسد لو عزل وحجر فان قلت
فما الفايدة في زيادة العدد مع قيام الفسق قلت فايدته توكيد الحجة فللعدد

يؤثر في الوكنة لا محالة الا يرى انه اذا اختلف المزكون في جرح الشاهد وعدله من جانب
رجلان ومن جانب رجل فقول الرجلين اولى وتلخيصه ان الذي يكون الخبر فيه
حجة اما ان يخص حقا لله تعالى وهو اما ان يسقط بالشبهات او لا واما ان
لا يخص حقا لله تعالى بل يكون من حقوق العباد وذا اما ان يكون فيه الزام محض
او لا وذا اما ان لا يكون فيه الزام اصلا او يكون فيه الزام بوجه دون وجه والرابع
في بيان نفس الخبر وهو اربعة قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسل عليهم السلام
لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه اعتقاد الحقية فيه و
الايتمار به قال الله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فان
قلت كيف يحتج بهذه الآية في وجوب الايتمار بامره والآية في الاعطاء و
المراد وما اعطاكم رسول الله من هذه الغنيمة فخذوه قلت لما امرنا
باخذ معروفه وان كان في اخذ المعروف خيار فلان يلزمنا الاخذ بامره ولا خيار له
اولى وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام آيات الحدث
فيه ودعوى الكفار الهية الاصنام مع علمنا بانها جمادات محدثات ودعوى
زرادشت وماني ومسيلمة وغيرهم النبوة لعدم آيات الصدق من المعجزات
والسوء لا يثبت المعجزة لما تميز الصادق من الكاذب وحكمه اعتقاد البطلان
والاشتغال برده باللسان او بما فوقه بحسب الامكان وقسم يحتملهما على السواء
كخبر الفاسق فان خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله فهما يمنعانه عن الكذب
ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه وحكمه التوقف فيه لانه استوى
الجانبان في الاحتمال كيف وقد قال الله تعالى فتبينوا وقسم يرجح احد احتماليه
على الآخر كخبر الفاسق والمستجمع لشرائط الرواية فان جانب صدقه يترجح
لظهور عقله ودينه على هواه بامتناعه عما يوجب الفسق كما ترجح جانب
الكذب اذا شهد الفاسق ورد القاضي شهادته فانه يترجح جانب الكذب
بقضائه وحكمه العمل به لا عن اعتقاد حقيته والمقصود هذا النوع ولهذا النوع

مطلب مهم

ام العدول

اطراف

اطراف ثلثة طرف السماع وطرف الحفظ وطرف الاداء فلنجعلها ثلثة فصول الفصل الاول
في طرف السماع وذلك اما ان يكون عزيمة وهو ما يكون من جنس الاسماع بان يقرأ على
المحدث او يقرأ عليك او يكتب اليك كتابا على رسم الكتب ويذكر فيه حدثني فلان عن
فلان الى آخره ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني فهذا من الغائب
كالخطاب وكذلك الرسالة على هذا الوجه فيكونان حجتين اذا ثبتا بالحجة او يكون
رخصة وهو الذي لا سماع له فيه كالاجازة والمناولة ولما علم ان طرف
السماع عزيمة ورخصة فالعزيمة ما يكون من جنس الاسماع وهو اربعة اوجه فوجهان
في نهاية العزيمة واحدهما احق من الآخر ووجهان فيهما شبهة الرخصة اما الاولان
فقراءة المحدث عليك من كتاب او حفظ وانت تسمع وقراءتك على المحدث من
كتاب او حفظ وهو يسمع ثم استفهامك اياه بقولك اهو كما قرأت عليك فيقول نعم قال
عامة اهل الحديث الاول احق لانه طريقة الرسول عليه السلام وهو ابعد من الخطا
والسهو وهو المطلق من التحديث والمشافهة فانه اذا قال حدثني فلان بكذا يفهم انه
سمع منه وقال ابو حنيفة رحمه الله قراءتك على المحدث اقوى من قراءة المحدث
عليك وانما كان ذلك احق لرسول الله عليه السلام لكونه مامونا عن السهو والغلط
فان قلت النبي عليه السلام سها في صلوته قلت المراد به انه
لا يقر على السهو والغلط ولانه كان يذكر ما يذكر حفظا وكان لا يكتب ولا يقرأ
المكتوب ايضا وكلامنا فيمن يجوز عليه السهو والغلط ويخبر عن كتاب لا عن حفظ
حتى اذا كانت الرواية عن حفظ كان ذلك الوجه احق كما قالوا وهما في المشافهة
سواء لان اللغة لا تفصل بين ان يتكلم بنفسه وبين ان يقرأ عليه فيستفهم منه
فيقول نعم الا يرى انه لا فرق بين ان يقر من عليه الحق اقراره عليك وبين ان
يقرأ عليه ثم يستفهم فيقول هل تقر بجميع ما قرأته عليك فيقول نعم ولهذا يجوز
اداء الشهادة بكل واحد من الطريقين فانه لا فرق بين ان يقول الشاهد ان
لفلان على فلان كذا وبين ان يقول له القاضي اتشهد ان لفلان على فلان

الوجه ٣

كذا فيقول الشاهد نعم وباب الشهادة اضيق من باب الرواية بدليل اشتراط العدد والحرية
والبصر واللفظ والخاص وهذا لان نعم كلمة وضعت للاعادة اختصارا والمختصر
مثل المطول فصار كانه اعاد في الجواب كلمهو ما قلنا احوط لان رعاية الطالب
اشد من رعاية المحدث عادة وطبعه فانت على قراءتك اشد اعتمادا مثل على قراءته
عليك فلا يؤمن من الخطاء اذا قرا المحدث لقلة رعايته ويؤمن منه اذا قرات لشدة
رعايتك فان قلت اذا قرات عليه يتوهم ان سهو المحدث عن بعض ما يسمع
ولا يتوهم اذا قرا المحدث لشدة رعاية الطالب في ضبط ما يسمع منه قلت
نعم ولكن السهو على سماع البعض اهون من ترك شي من المتن واما الوجهان الاخران
فالكتاب والرسالة اما الكتاب فعلى رسم الكتب من العنوان والتوقيع وذكر فيه حدثني
فلان عن فلان الى ان قال عن النبي عليه السلم ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك
كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد واما الرسالة فان يرسل اليه بان
فلانا اخبرني الى اخره فاذا ثبت عنده انه كتاب فلان او رسالة فلان حل
له الرواية لان الكتاب ممن نأى كالخطاب ممن دنا والرسول كالكتاب بل اقوى لان
الرسول ينقل كلام المرسل وهو ينطق والكتاب لا ينطق الا ترى ان النبي عليه السلم كان
مامورا بتبليغ الرسالة الى الناس كافة وبلغهم مرة بالكتاب واخرى بالرسالة و[^1]
كتاب الله اصل الدين وقد وصل الينا بالكتاب وذلك بعد ان ثبت الكتاب
بالحجة اي بالبينة بان هذا كتاب فلان المحدث كما ثبت بالحجة كتاب القاضي
الى القاضي وبعد ان ثبت الرسالة بالحجة اي ثبت بالبينة بان هذا رسول
فلان المحدث المرسل ارسله بلسانه هذا الحديث اليك كما ثبت رسالة الرسل
عليهم السلم الى الخلق بالمعجزات الظاهرة والايات الباهرة والمختار في الوجهين
الاولين ان يقول السامع حدثني فلان لان ذلك يستعمل في المشافهة وفي
الوجهين الاخرين ان يقول اخبرني لان الاخبار هو الاعلام والحاصل
بالكتاب والرسالة الاعلام واما التحديث فمختص بالمشافهة وفي الوجهين

[^1]: بالخطاب وطورا صح

الاخرين فيختص بالمشافهة ولا مشافهة ولكنه اخبر بالكتاب والرسالة ولهذا قال في
الزيادات ان كلمت فلانا بكذا او حدثته به ان يقع على المكالمة مشافهة ولا يحنث
بالكتاب والرسالة ولو حلف لا يخبر بكذا فكتب او ارسل يحنث كما لو تكلم به الا
ترى ان الله تعالى اكرمنا بكتابه ورسوله ونحن نقول اخبرنا الله بما انزل من كتابه
ورسوله واسانا وبهانا ولا يجوز لاحد ان يقول حدثني الله ولا كلمني الله افاد ذلك
خاص لموسى عليه السلم كما قال وكلم الله موسى تكليما واما الرخصة فما لا اسماع فيه
وهي الاجازة بان يقول اخبرني فلان بن فلان عن فلان بما في هذا الكتاب فاجزت
لك ان تروي عني والمناولة بان يقول اخبرني فلان بن فلان بما في هذا الكتاب
وناولك هذا الكتاب لتروي عني او يناول الكتاب ويقول اجد هذا الكتاب وحدث
عني بما فيه من الاحاديث باسانيدها فالمناولة لتاكيد الاجارة فيستوي الحكم فيما اذا
وجدا جميعا او وجدت الاجازة وحدها وكل ذلك على وجهين اما ان يكون المجاز له
عالما بما في الكتاب او جاهلا به فان كان عالما به وقد فهم ما فيه وقال له المخبر ان
فلانا حدثنا بما في هذا الكتاب على ما فهمته باسانيده فانا احدثك به منه او اجزت
لك الحديث به كان صحيحا اذا كان المستجيز ماهرا بالضبط والفهم لان الشهادة
تصح بهذه الصفة فان الشاهد اذا وقف على جميع ما في الصك وكان ذلك معلوما
لمن عليه الحق فقال اجزت لك ان تشهد على بجميع ما في هذا الكتاب كان صحيحا
فكذا رواية الخبر ثم الاحوط للمجاز له ان يقول عند الرواية اجاز لي فلان ويجوز ان
يقول اخبرني ولا ينبغي ان يقول حدثني فان ذلك يختص بالاسماع ولم يوجد
ذكر فخر الاسلام رحمه الله وغيره ويجوزان يقول حدثني لان الاجازة كالخطاب
من المجيز وجعله وان لم يعلم ما فيه لا تصح الاجازة قال بعض مشايخنا هذا قول
ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله اما على قول ابي يوسف فيصح اذا امن من الزيادة والنقصان
قياسا على اختلافهم في كتاب القاضي الى القاضي وكتاب الرسالة من المحدث الى
من يستجيز منه فان علم الشاهدين بما في الكتاب شرط عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله

وليس بشرط عند ابي يوسف لصحة اداء الشهادة قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله
والاصح عندي ان هذه الاجازة لا تصح عندهم الا ان ابا يوسف انما استحسن هناك
لاجل الضرورة فالصك يشتمل على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب والمكتوب
اليه ان يقف عليها غيرهما وذا لا يوجد في كتب الاخبار ولهذا لم نجوز في الصكوك
وهذا لان السنة اصل الدين وامرها عظيم وخطرها جسيم وفي تصحيح الاجازة
من غير علم رفع للابتلاء وحسم لباب المشاهدة اذ في التعلم ابتلاء ومجاهدة ومتى
ساغ له الرواية من غير فهم توانى في التحصيل وفتح لباب البدعة لان هذه الطريقة
لم تكن في السلف الا ترى انه لو قرأ عليه المحدث فلم يفهم لم يحل له ان يروي لانه لا يدري
ان ما يرويه مسموع اولا فهنا اولى وانما ذلك نظير اسماع الصبي الذي لم يميز فانه
وان نوع تبرك استحسنه الناس واما ان يثبت بمثله نقل الدين فلا وكذلك من حضر
مجلس السماع واشتغل بقراءة كتاب اخر غير ما يقرأه القارئ او اشتغل بكتابة شيء اخر
او يعرض عنه بلهو ولعب او بغفلة بنوم وكسل فان سماعه لا يكون صحيحا مطلقا له
الرواية الا ان ما لا يمكن التحرز عنه من السهو والغفلة فهو عفو وصاحبه معذور
فاما اذا قال المحدث اجزت لك ان تروي عني مسموعاتي فهو غير صحيح كما لو قال
لاخر اشهد علي بكل صك تجد فيه اقراري فقد اجزت لك ذلك فان ذلك
باطل وجوزه بعض المتأخرين رخصة لضرورة المستعجلين فاما الكتب المصنفة
المشهورة فلا باس بان يطرقها ومن شاء منها وكان سفها ان يقول فلان بن فلان
كذا او مذهب فلان كذا من غير ان يقول حدثني او حثني واستحسنه بعض
المحدثين وهو جيد **الفصل الثاني في طرف الحفظ** والعزيمة فيه ان
يحفظ المسموع الى وقت الاداء والرخصة ان يعتمد الكتاب فان ينظر فيه ويتذكر
يكون حجة والا فلا عند ابي حنيفة رحمه الله اعلم ان طرف الحفظ نوعان عزيمة
ورخصة فالعزيمة ان يحفظ المسموع من وقت السماع والفهم الى وقت الاداء
وهذا مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه في الاخبار والشهادات ولهذا قلت روايته وهو

طريق رسول الله عليه السلام فيما بينه للناس والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر
فيه وتذكر به ما كان مسموعا له فهو حجة ويحل له ان يروي سواء كان خطه او خط
رجل معروف او مجهول لان المقصود انما هو السماع فاذا تذكر انه مسموعه صار كانه
حفظ من وقت السماع الى وقت التبليغ ولانه اذا تفكر وتذكر حل له ان يروي فكذا
اذا نظر في الكتاب وتذكر وهذا لان الاحتراز عن النسيان غير ممكن لانه جبل عليه
الانسان فلا يمكن اشتراط عدم النسيان وانما كان دوام الحفظ لرسول الله عليه السلام
لقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى على انه استثنى الا ما شاء الله وروي انه كان يقرأ فاسقط
آية في قراءته في الصلوة فحسب ابي انها نسخت فسأله فقال نسيتها وقيل الا
ما شاء الله ان ينساه فينسخه واذا لم يمكن الاحتراز عن النسيان وبعد النسيان النظر
في الكتاب طريق للتذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ واذا عاد كما كان صار كان
الرواية عن حفظ واذا لم يتذكر عند النظر فعند ابي حنيفة رضي الله عنه لا يحل له الرواية
لان الخط وضع للتذكر فالكتاب للقلب بمنزلة المرآة للعين فلا عبرة للمرآة اذا
لم ير الرائي بها وجهه فكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب به علما وانما يكون
ذلك في ثلاثة فصول فيما يجده القاضي في خريطته سجلا مكتوبا بخطه من غير ان
يتذكر الحادثة وفي رواية الحديث وفي الصك بان يرى الشاهد خطه في الصك ولا يتذكر
الحادثة فابو حنيفة رحمه الله اخذ في الفصول الثلاثة بما هو العزيمة وقال لا يحل
له ان يعتمد الكتاب ما لم يتذكر لان الرواية والشهادة وتقليد القضاء لا يكون الا بعلم
والخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط بلا تذكر وعن ابي يوسف رحمه الله
ان في السجل ورواية الحديث يجوز له ان يعتمد على الخط وان لم يتذكر ولا يجوز ذلك
في الصك وعن محمد رحمه الله انه يعمل بالخط في الفصول كلها وما ذهبنا اليه رخصة
تيسيرا على الناس ثم هذه الرخصة انواع ما يكون بخطه او بخط رجل معروف
ثقة موقع سواء او بخط رجل معروف غير ثقة او غير موقع او بخط مجهول
اما ابو يوسف فقد عمل به في السجل اذا كان في يده لامن على التزوير والتبديل بالزيادة

والنقصان ولهذا لم يكن السجل في يد القاضي ولا يحل العمل به لان التزوير غالب فيما ينشى
عليه من المظالم والخصومات وعليه في الاحاديث اذا كان في يده او في يد امين اخر لان
التبديل فيه غير متعارف لكان المحفوظ بيد الامين كالمحفوظ بيده واما في الصك
فلا يحل العمل به لانه يكون في يد الخصم فلا يقع الامن فيه عن التغيير والتزوير حتى اذا
كان في يد الشاهد كان الجواب فيه مثل الجواب في السجل وكذلك قول محمد الا في الصك
فانه يجوز العمل به وان لم يكن في يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة
استحسانا توسعة للامر على الناس واما اذا وجد حديثا بخط ابيه وهو معلوم عنده
او بخط رجل معروف موثوق به فانه يجوز له ان يقول وجدت بخط ابي او بخط
فلان ولا يزيد على ذلك واما اذا كان الخط مجهولا فان كان مفردا فذلك باطل وان
كان مضموما الى جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة بان ذكر اسم الله وحده

الفصل الثالث في طرف الادا

كالمعروف والعزيمة فيه ان يؤدي على الوجه
الذي سمع لفظه او معناه والرخصة ان ينقله بمعناه فان كان محكما لا يحتمل غيره
نقله بالمعنى لمن له بصر في وجوه اللغة وان كان ظاهرا يحتمل غيره فلا يجوز نقله بالمعنى
الا للفقيه المجتهد وما كان من جوامع الكلم او المشكل او المشترك او المجمل لا يجوز
نقله بالمعنى للكل اعلم ان طرف الاداء نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة ان
يتمسك باللفظ المسموع فيؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة
ان يؤدي بعبارته ومعنى ما فهم عند سماعه وهذا جائز عند عامة العلماء منهم الحسن
والشعبي والنخعي والشافعي وقال بعض اهل الحديث لا يحل نقله بالمعنى وهو قول
ابن سيرين وقيل هو اختيار ثعلب من ائمة اللغة لقوله عليه السلم نضر الله وجه
امرء سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب
حامل فقه الى من هو افقه منه فالنبي عليه السلم رغب في مراعاة اللفظ المسموع لان
الادا كما سمع هو اداء اللفظ المسموع وبنه على المعنى وهو يتفاوت الناس
في معرفة معاني الالفاظ والفقه الذي يدور عليه امر الشرع فيحتمل ان ينقل الراوي

الى من هو افقه منه معنى زايدا يستنبط منه معنى زايدا واذا صار الاصل هذا ثبت
ان الحجر عاما وان كان من الالفاظ ما لا يتفاوت الناس في معرفة معناه ولانه عليه السلم
مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة والبيان كما قال عليه السلم انا افصح العرب
والعجم ففي التبديل بعبارة اخرى لا يؤمن من الزيادة والنقصان فكان الاحتياط
الكف عنه وجه العامة قوله عليه السلم اذا اصبتم المعنى فلا باس واتفاق الصحابة
رضي الله عنهم على قولهم امرنا رسول الله عليه السلم بكذا ونهانا عن كذا ولم ينقلوا
اللفظ الذي تلفظ النبي عليه السلم من الامر والنهي وقد اشتهر عن ابن مسعود وغيره
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا او نحوا منه او قريبا منه او كلاما هذا معناه
ولان نظم الحديث غير معجز والمطلوب منه الحكم الذي يتعلق بمعناه دون نظمه
وذلك المعنى لا يختلف باختلاف اللفظ بخلاف القران حيث يعتبر نظمه ومعناه
لانه يتعلق بنظمه معنى مقصود وهو الاعجاز فهو يتعلق بالنظم والمعنى فلا يجوز تبديل
نظمه واما الحديث فان من ادى تمام معنى كلام الرجل يوصف بانه ادى كما سمع
وان اختلف اللفظ كما في الترجمان فان لغة المترجم غير لغة المترجم عنه ويقال
ادى كما سمع على ان محافظة المسموع منه مندوب اليه ونحن نقول ان مراعاة لفظه
اولى ويجوز النقل بالمعنى في بعض الاخبار كما سنفصل وفيه جواب عن حجة مع
الكلم فالحاصل ان النسبة في هذا الباب على خمسة اوجه محكما لا يحتمل
الا معنى واحدا فيجوز نقله بالمعنى لمن كان عالما بوجوه اللغة رخصة لانه لما لم
يشتبه معناه ولا يحتمل غير ما وضع له لا يتمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة
اخرى الا ترى انه ثبت في كتاب الله تعالى نوع رخصة مع ان نظمه معجز ببركة
دعوة النبي عليه السلم كما ورد في حديث ابي يا ابي ارسل الي ان اقرا القران على حرف
فرددت عليه ان هون على امتي فرد الي الثانية اقراه على حرف فرددت ان هون
على امتي فرد الي الثالثة اقراه على سبعة احرف الا ان تلك رخصة اسقاط اي بعين
قراة القران على حرف سقط اصلا كما سقط شطر الصلوة بالسفر وسقط حرمة

الحكم بالضرورة وهذا لان العزيمة ان يقرا القران بلغة قريش لانها لغاته احرى من
القبايل ثم بدعوة النبي عليه السلم سقطت هذه العزيمة وصارت القراءة على سبعة
احرف عزيمة كما صارت الركعتان في السفر اصلا ولم يبق الاربع في السفر مشروعا
ومن رخصه يخفف اي نقل الحديث بالمعنى رخصة يتيسر مع بقاء العزيمة وهي
رعاية لفظ النبي عليه السلم كالكل حال الغير عند المخمصة ووطء المسافر وغيرهما وظاهر
معلوم المعنى لكنه يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه
المجتهد لانه يقف على ما هو المراد به فيقع الامن عن الخلل بمعناه اذا نقله بعبارة اخرى
وغير الفقيه المجتهد ربما ينقله بلفظ لا يحتمل ما احتمله لفظ النبي عليه السلم من الخصوص
او المجاز ولعل المراد هو المحتمل فيفوت تلك الفائدة وربما ينقله بلفظ اعم من اللفظ
المنقول فيوجب ما لم يوجبه الاول فيجعل بمعناه فيلزمه محافظة اللفظ وما كان مشكلا
او مشتركا فلا يجوز نقله بالمعنى اصلا لان المراد بهما لا يعرف الا بالتاويل وتاويل الراوي
لا يكون حجة على غيره لانه يصدر عن رايه فيكون كالقياس فلا يكون حجة على غيره
ومجمل او متشابه فلا يتصور نقله بالمعنى لانه لا يوقف على معناه فكيف ينقل المعنى
ما لم يقف على المعنى وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظه وجيزا ومحتملا معاني
جمة كقوله عليه السلم الخراج بالضمان وقوله العجماء جبار ونحو ذلك فقد جوز
بعض مشايخنا نقله لمعان يقصر عنها عقولنا وكل مكلف بما في وسعه وفي وسعه
نقل ذلك اللفظ ليكون مؤديا الى غيره ما سمعه منه بيقين وليس في وسعه نقل
معناه بعبارات لان النبي عليه السلم كان مخصوصا بهذا لانه عليه السلم قال قد اوتيت
جوامع الكلم اي خصصت بذلك

فصل في الطعن الذي يلحق الحديث

والمروي عنه اذا انكر الرواية او عمل بخلافه بعد الرواية مما هو خلاف بيقين يسقط العمل
به وان كان قبل الرواية او لم يعرف تاريخه لم يكن جرحا وتعيين بعض محتملاته لا يمنع العمل
به والامتناع عن العمل مثل العمل بخلافه اعلم ان الطعن الذي يلحق الحديث
نوعان نوع يلحقه من قبل راويه ونوع يلحقه من غير راويه والاول على اربعة

اوجه

اوجه احدها انكاره صريحا وثانيها ان يعمل بخلافه قبل الرواية او بعدها او لم يعرف
تاريخه وثالثها ان يعين بعض محتملات الحديث تاويلا او تخصيصا ورابعها
ان يمتنع عن العمل بالحديث اما اذا انكر المروي عنه الرواية نصا وهو الوجه الاول
فقد اختلف فيه اهل الحديث قال بعضهم لا يسقط العمل به وقال بعضهم يسقط
العمل به وهذا اشبه بالصواب وقيل عند ابي يوسف يسقط الاحتجاج به وعند محمد
رحمهما الله لا يسقط استدلالا بما لو ادعى رجل عند قاض انه قضى له بحق على هذا الخصم
ولم يذكر القاضي قضاءه وانكر فعند ابي يوسف لا يقبل القاضي هذه البينة ولا ينفذ
قضاءه وعند محمد يقبلها وينفذ قضاءه فدل اختلافهما في قضاء ينكره القاضي على
اختلافهما في حديث ينكره الراوي اما القايلون به فاحتجوا بما روي ان النبي عليه السلم
صلى صلوة العصر ركعتين فقام الى خشبة معروضة في المسجد فاتكا عليها كانه
غضبان ووضع يده اليمنى على اليسرى وشبك بين اصابعه ووضع خده الايمن على
ظهر كفه اليسرى وفي القوم ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فهاباه ان يكلماه وفي القوم رجل
في يديه طول فقال له ذو اليدين قال يا رسول الله اقصرت الصلوة ام نسيت فقال
كل ذلك لم يكن فقال وقد كان بعض ذلك فاقبل على الناس فقال اصدق ذو اليدين
قالوا نعم فتقدم فصلى ما ترك وفي رواية فاقبل على القوم وفيهم ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فقال
احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل شهادتهما على نفسه وهو
منكر ولان كلام كل واحد منهما يحتمل الصدق لاحتمال ان المروي عنه رواه ثم نسيه
لان النسيان غالب على الانسان فهو يحفظ لان شاء ويرويه لغيره ثم نسيه والراوي
ثقة فاذا علم انه رواه حلت له الرواية لانه لا شك في سماعه عنه والمروي عنه اذا نسيه
ولم يتذكر يجوز ان ينكر بناء على ذلك النسيان الا يرى ان زوج المعتدة اذا قال اخبرتني
ان عدتها قد انقضت يجوز له التزوج باختها واربع سواها وان كانت المراة تكذبه
عندنا خلافا لزفر والشافعي رحمهما الله بخلاف الشهادة على الشهادة فان شاهد الاصل
اذا انكره لم يكن للقاضي ان يقضي بشهادته لابطال ان يصح ما يقول شهد بي على شهادته

ف ان خافاه

وامرني بالاداء فانا اشهد على شهادة وبانكار الاصل لم يثبت التحمل للتعارض بين الخبرين
وهنا الراوي انما يروي الحديث باعتبار سماع صحيح له من المروي عنه ولا يبطل
ذلك بانكاره بناء على نسيانه واما الرابع فان احتجوا بحديث عمار حين
قال لعمر رضي الله عنه اما تذكر يا امير المؤمنين اذ كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في
التراب ثم سالت رسول الله عليه السلام عن ذلك فقال اما كان يكفيك ضربتان
فلم يذكره عمر رضي الله عنه ولم يقبل روايته مع عدالة عمار وفضله وكان لا يرى
التيمم للجنب ولان خبر الواحد يرد بتكذيب العادة كما من تكذيب الراوي وعلمه
بما رواه اولى وهذا لان الخبر انما يصير حجة بالاتصال برسول الله عليه السلام وبانكار
الراوي الاصل فقد انقطع الاتصال لان انكاره حجة في حقه فسقطت روايته
او يصير هو متناقضا بانكاره ولا تثبت روايته مع التناقض وبدون روايته لا تثبت
لا يثبت الاتصال فلا تكون حجة كما في الشهادة على الشهادة ولان خبر الراوي في
اثبات الرواية ليس باولى من خبر المروي عنه في انكار الرواية اذ كل واحد منهما
عدل وكما نتوهم نسيان راوي الاصل نتوهم غلط راوي الفرع بان سمع
الحديث من غيره فنسي وظن انه سمع منه فيقع التعارض بين الوهمين
فلا يثبت الاتصال من جهته ولا من جهة غيره لانه مجهول وبالمجهول لا يثبت
الاتصال وحديث ذي اليدين ليس بحجة لان النبي عليه السلام تيقن بخبرهما
فعمل بذكره وعلمه وهو الظاهر من حاله لانه عليه السلام كان معصوما عن القرار
على الخطاء ومثال الحديث الذي انكره المروي عنه ما روى ربيعة عن
سهيل عن ابي صالح عن ابي هريرة رضي الله عنهم ان النبي عليه السلام قضى بشاهد
ويمين فقيل لسهيل ان ربيعة يروي عنك هذا الحديث فلم يذكره وكان يقول
بعد ذلك حدثني ربيعة عني فقد عمل الشافعي رحمه الله بهذا الحديث مع
انكار الراوي ولم نعمل به وما روى سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة
عن عائشة ان النبي عليه السلام قال ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل

باطل باطل فان ابن جريج سال الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه فلم يعمل به ابو حنيفة
وابو يوسف رحمهما الله لانكار الراوي وعمل به محمد والشافعي رحمهما الله مع انكار
الراوي وقد انكر ابو يوسف مسائل على محمد رواها محمد عنه في الجامع الصغير فلم
يقبل شهادته على نفسه حتى لم يذكر ونسب محمد على ما رواه عن ابي يوسف بعد
انكار ابي يوسف واما عمل الراوي بخلاف الخبر وهو الوجه الثاني فان كان
قبل الرواية فلا يقدح في العمل ويحمل على انه كان ذلك مذهبه قبل ان سمع
الخبر فلما بلغه الخبر تركه وكذا اذا لم يعلم التاريخ يحمل على انه كان ذلك
قبل ان بلغه الحديث حملا لحاله على الصلاح ما امكن واما اذا عمل بخلاف
ما روى بعد الرواية مما هو خلاف بيقين تسقط العمل به لانه لا يخلو اما ان فعل
ذلك لانه عرف نسخه او لا نسخه او غفل عنه او فعله عمدا فان عرف
نسخه فلا يجوز العمل به لان العمل بالمنسوخ حرام وكذا ان نسي او غفل لان
المغفل والناسي ساقطة وكذا ان فعله عمدا لانه يصير به فاسقا ورواية الفاسق
مردودة وذلك مثل حديث عائشة رضي الله عنها ان النبي عليه السلام قال ايما امراة
نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل ثم انها زوجت بنت اخيها عبد
الرحمن بن ابي بكر بغير اذنه فعملها بخلاف الحديث بين النسخ وهذا لانه اذا نكحت
بنت اخيها فقد جوز نكاح المراة نفسها لعدم القائل بالفصل لان من ابطل
نكاحها ابطل انكاحها او بالطريق الاولى ومثل حديث ابي هريرة ان النبي عليه السلام
قال اذا شرب الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا فانه قد صح من فتواه انه يطهر
بالغسل ثلاثا فحملناه على انه عرف انتساخه او علم ان مراد النبي عليه السلام الندب
فيما وراء الثلث واما اذا عين بعض ما احتمله الحديث وهو الوجه الثالث
فانه لا يمنع العمل بظاهره لانه انما فعل ذلك بتاويل وتاويله لا يكون حجة
على غيره اذ الحجة هو الحديث وبتاويله لا يتغير ظاهر الحديث فبقي معمولا به
على ظاهره وذلك مثل حديث ابن عمر ان النبي عليه السلام قال المتبايعان بالخيار

ما لم يتفرقا والحديث يحتمل التفرق بالأبدان والتفرق بالأقوال بأن يوجب أحد المتبايعين
ثم أمسكا قبل قبول الآخر لأنه يقال تفرقت كلمتهم وحمله ابن عمر رضي الله عنه
على التفرق بالأبدان ولم يعمل بتأويله لأن الحديث في احتمال كل واحد منهما كالمشترك
والمشترك لعمه لا يسقط بتأويله وكذلك قال الشافعي رحمه الله في حديث
ابن عباس رحمه الله أن النبي عليه السلام قال من بدل دينه فاقتلوه وقد
ظهر من فتوى ابن عباس أن المرتدة لا تقتل هذا تخصيص يلحق الحديث من
الراوي وذلك بمنزلة التأويل فلا أترك عموم الحديث بتخصيصه بل آخذ
بظاهر الحديث وأوجب القتل على المرتدة وأما الوجه الرابع وهو الامتناع
عن الحديث فهو بمنزلة العمل بخلاف الحديث حتى يخرج الحديث به من
أن يكون حجة لأن ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما أن العمل بخلافه
حرام وذلك مثل حديث ابن عمر رضي الله عنه أن النبي عليه السلام كان يرفع
يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع وقد صح عن مجاهد
أنه قال صحبت ابن عمر سنين فلم يرفع يديه إلا في تكبيرة الافتتاح فترك ابن
عمر رضي الله عنه العمل بحديث رفع اليدين عند الركوع دليل على أنه عرف
انتساخه وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن إذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل
الخفاء عليهم والطعن المبهم من أئمة الحديث لا يجرح الراوي إلا إذا وقع مفسرا
بما هو جرح متفق عليه ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب حتى لا يقبل الطعن
بالتدليس والتلبيس والإرسال وركض الدابة والمزاح وحداثة السن وعدم
الاعتياد بالرواية واستكثار مسائل الفقه اعلم أن النوع الثاني وهو الطعن
الذي يلحق الحديث من غير راويه على وجهين أحدهما أن يكون من الصحابة وهو
على ضربين أحدهما أن لا يكون من جنس ما يحتمل الخفاء على الطاعن كما روي أن النبي
عليه السلام قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وقد صح أن عمر رضي الله عنه نفى
رجلا فلحق بالروم وارتد فحلف أن لا ينفي أحدا من بعد ذلك ولو كان النفي حدا لما جاز

الحلف

الحلف وإن أريد كما لو جلد زانيا فارتد وقال علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة وقد علمنا
أن الحديث لا يخفى عليهم لأن إقامة الحد مفوض إلى الأئمة ومبني على الشهرة وعمر
وعلي رضي الله عنهما من أئمة الهدى فعلمنا أن لا يخفى الحديث عليهما وقد علمنا أنهم فعلوا
سياسة بخلاف الحد على أنه منسوخ وكذلك روي أن عمر رضي الله عنه حين فتح سواد
العراق منّ بها على أهلها ولم يقسمها بين الغانمين مع علمنا أنه لم يخف عليه قسمة رسول
الله عليه السلام خيبر بين أصحابه حين افتتحها فاستدللنا به على أن ذلك لم يكن حتما من
رسول الله عليه السلام على وجه لا يجوز غيره في الغنائم وقال عمر رضي الله عنه متعتان
كانتا على عهد رسول الله عليه السلام وأنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما متعة النساء ومتعة
الحج فيحمل هذا على علمه بالانتساخ ولهذا قال ابن سيرين في متعة النساء هم شهدوا
بها وهم نهوا عنها وليس في رأيهم ما يرغب عنه ولا في نصحهم ما يوجب التهمة فإن
قيل فابن مسعود رضي الله عنه كان يرى التطبيق في الركوع سنة وحديث الأخذ
بالركب مشهور ولم يوجب جرحا فيه قلنا لأنه لم ينكر الأخذ بالركب لكنه حمله على
الرخصة لأن فيه يسرا ورأى التطبيق عزيمة لأن فيه مشقة إذ تأويله أن يضع باطن
كفه على باطن كفه الأخرى ويرسلهما بين الفخذين في الركوع وكانوا يخافون السقوط على
الأرض فأمروا بالأخذ بالركب تيسيرا لأن ذلك رخصة إسقاط عندنا أي الأخذ
بالركب رخصة مسقطة للتطبيق فلم يبق التطبيق عزيمة كما في صلاة المسافر وثانيهما
أن يكون من جنس ما يحتمل الخفاء عليه فخلافه لا يوجب جرحا فيه لاحتمال أنه خالفه
لأنه لم يبلغه كما روي عن أبي موسى الأشعري أنه كان لا يوجب إعادة الوضوء على
من قهقه في الصلاة ولم يوجب ترك عمله بحديث الوضوء على من قهقه في صلاته
جرحا حتى عملنا به لأن ذلك من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء عليه وكما روي
عن ابن عمر رضي الله عنه أنه قال لا يحج أحد عن أحد فإنه لا يمنع العمل بالحديث الوارد
في الإحجاج عن الشيخ الكبير لجواز أن يخفى عليه وهو إنما أفتى برأيه ولو بلغه الحديث
لرجع إليه فعلى من بلغه الحديث بطريق صحيح أن يأخذ به والوجه الثاني أن يكون

من ايمه الحديث وهو ضربان مبهم ومفسر بسبب الجرح والمفسر اما ان يكون مجتهدا فيه
او متفقا عليه والمتفق عليه اما ان يكون ممن اشتهر بالنصيحة والاتقان او بالتعصب و
العداوه اما الطعن المبهم من ايمه الحديث فلا يكون جرحا عند الفقها لان العداله باعتبار
ظاهر الاسلام ثابته لكل مومن خصوصا في القرون الثلثه فلا تترك العداله الظاهره بالطعن
المبهم الا ترى ان الشهاده اضيق من الروايه بدليل اشتراط العدد والحريه ثم الطعن
المبهم من المدعى عليه ومن المزكى لا يكون جرحا ولا يمنع العمل بالشهاده فهنا اولى واذا فسر
بما لا يصلح جرحا لا يقبل مثل طعن البعض في ابي حنيفه رحمه الله انه دس ابنه ليأخذ
كتب استاذه حماد وهذا ان صح فليس بطعن بل هو دليل اتقانه لانه كان لا يستجيز الروايه
الا عن حفظ ولا يامن الحافظ الزلل وان جد في حفظه فانما فعل ذلك ليعاين حفظه
بكتب استاذه لاقامه الدين وهذا امر مهم يجوز اخذ الكتب لاجله لا لاجل التمول فهو
اعلا وافضل من ان ينسب اليه ذلك ومن ذلك طعنهم بالتدليس وذلك ان يقول حدثني
فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان وسموه عنعنه لان هذا يوهم شبهه الارسال
بان يترك واسطه بينهما اما اذا قال حدثنا فلم يبق الوهم لان حدثنا يستعمل في المشافهه وحقيقه
الارسال ليس بجرح على ما بينا فشبهه اولى وبالتلبيس على من يكني عن الراوي ولا يذكر
اسمه ونسبه مثل روايه سفيان الثوري بقوله حدثنا ابو سعيد من غير ان يعلم به انه
ثقه او غير ثقه ومثل روايه محمد بقوله اخبرنا الثقه من غير تعيين لانه لا باس
بالكنايه عن الراوي صيانه عن الطعن فيه وصيانه للطاعن من ان يبتلى بالطعن
فيه على ان يكون مطعونا في بعض رواياته بسبب لا يمنع قبول رواياته فيما سوى ذلك
نحو الكلبي وامثاله ولا يخفى حال سفيان الثوري في الفقه والعداله والورع وكذلك
محمد بن الحسن رحمهما الله فكيف يجعل ذلك طعنا وقوله بانه ثقه شهاده بعدالته ووجه
الكنايه ان الرجل قد يطعن فيه بباطل وقد يروي عمن هو دونه في السن او في رتبه
او هو من اصحابه وذلك صحيح عند الفقها وان طال سنده يكنى عنه صيانه عن
الطعن بالباطل وانما يصير هذا جرحا اذا استفسر فلم يفسر بالارسال لما بينا انه دليل

باكد

باكيد الخبر واتقان الراوي في السماع من غير واحد وهذا طعن بسبب مجتهد فيه وبركض
الدابه لان السابق بالخيل والاقدام مشروع ليتقوى به المرء على الجهاد وبالمزاح فانه مباح
شرعا اذا لم يتكلم بحق ولم يكن مختلطا مجاوزا فقد روي انه عليه السلام كان يمازح ولا يقول
الا حقا وروي ان رجلا استحمل رسول الله عليه السلام فقال اني حاملك على ولد نافه فقال
ما اصنع بولد الناقه فقال رسول الله عليه السلام وهل تلد الابل الا النوق وعن
انس ان النبي عليه السلام قال يا ذا الاذنين وروي انه عليه السلام قال لعجوز الجنه
لا يدخلها العجز فولت تبكي قال اخبروها انها لا تدخلها وهي عجوز ان الله تعالى يقول انا
انشاناهن انشا فجعلناهن ابكارا وروي ان عليا رضي الله عنه كان به دعابه و
بحداثه سن الراوي فان كثيرا من الصحابه كانوا يروون في حداثه سنهم منهم ابن عباس
وابن عمر رضي الله عنهم فعلم بانه لا يصلح اذ الشرط الاتقان عند التحمل في الصغر و
البلوغ والعداله عند الروايه مع ما مر من شرايط الراوي ولهذا اخذنا بحديث
عبد الله بن ثعلبه في صدقه الفطر وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد صغير
او كبير نصف صاع من بر او صاعا من تمر او صاعا من شعير ورجحنا على حديث
ابي سعيد الخدري وهو قوله كنا نخرج زكوه الفطر صاعا من طعام لانهما استويا في
الاتصال وحديث عبد الله بن ثعلبه اثبت متنا من حديث ابي سعيد لان فيه الامر
وهو محكم وما رواه يحتمل الزياده تطوعا لانه ما قال امرنا رسول الله باخراج
الصاع بل قال كنا نخرج وروايه ابن عباس فرض رسول الله عليه السلام هذه الصدقه
صاعا من تمر او شعيرا ونصف صاع من قمح توافقه وبعدم الاعتياد بالروايه
الاعتياد هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن باعتياد الروايه اكثر من اتقان
من اعتاد الروايه والصديق رضي الله عنه ما اعتاد الروايه ولا يظن باحد انه يطعن
في حديثه بهذا السبب وقبل النبي عليه السلام خبر الاعرابي برويه هلال رمضان ولم يكن
اعتاد الروايه فالاستكثار من فروع مسايل الفقه فان ذلك دليل حسن الضبط و
قوه الخاطر فاني يصلح طعنا وربما لا يعد شيا في الشرع مثل طعن بعض الجهال في محمد بن الحسن

رحمه الله بانه سال عبد الله بن المبارك ان يقرا عليه احاديث سمعها فابى فقيل له فى ذلك
فقال لا يعجبنى اخلاقه فان هذا ان صح لم يصلح طعنا لان اخلاق الفقها لا توافق اخلاق
الزهاد فهم اهل عزله والفقها اهل قدوه وقد يحسن فى مقام العزله ما يقبح فى مقام
القدوه وقد يعكس الامر والدليل على عدم صحته ما روى عن ابن المبارك انه قال
لا يزال فى هذه الامه من يحيى الله به دينهم ودنياهم فقيل له ومن بهذه الصفه فى
هذا الزمان فقال محمد بن الحسن الكوفى رحمه الله واذا فرغ مما يصلح جرحا فان كان
الطاعن متهما بالتعصب والعداوه لا يوجب الجرح مثل طعن الملحدين والمتهمين
ببعض الاهواء المضله فى اهل السنه ومثل طعن بعض الشافعيه على بعض اصحابنا
المتقدمين واما وجوه الطعن الموجب للجرح فكثير وربما ينتهى الى اربعين وجها
وقد مر بعضها فيما تقدم من عمل الراوى بخلافه وانكاره وامتناعه من العمل وغيره
ومن طلبها فى كتاب الجرح والتعديل يقف عليها ان شا الله تعالى **فصل**
فى المعارضة وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا لجهلنا فلا بد من بيانه وركن المعارضة
تقابل الحجتين على السواء لا مزيه لاحدهما فى حكمين متضادين وشرطها اتحاد المحل والوقت
مع تضاد الحكم وحكمها بين اثنين المصير الى السنه وبين سنتين الى اقوال الصحابه
او القياس اعلم ان الحجج الشرعيه التى سبق ذكرها من الكتاب والسنه لا يقع بينها
التعارض والتناقض جميعا لان ذلك من امارات العجز والله تعالى عن ان يوصف
بالعجز وانما يقع التعارض فيما بيننا لجهلنا بالناسخ من المنسوخ لجهلنا بالتاريخ حتى
اذا علم التاريخ لا يقع المعارضه بوجه ولكن اللاحق ناسخ للسابق فيحتاج الى تفسير
المعارضه والمناقضه فنقول المعارضة لغه المقابله على سبيل الممانعه يقال عرض
لى امر اى استقبلنى فمنعنى منه سميت الموانع عوارض وشريعه المقابله بين
الحجتين المتساويتين على سبيل الممانعه فهى تعرض للحكم لا للدليل والمناقضه لغه ابطال
احد القولين بالاخر وشريعه ابطال احدى الحجتين بالاخرى وركن المعارضه تقابل
الحجتين المتساويتين على وجه يوجب كل واحده منهما ضد ما يوجبه الاخر لان ركن الشى

مامور

ما يقوم به ذلك الشى وبالحجتين المتساويتين يقوم المقابله اذ الضعيف لا يقابل القوى
وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم كالتحريم والتحليل والاثبات والنفى وهذا
لان الضدين انما يستحيل ثبوتهما فى محل واحد فاما فى محلين فلا الا ترى ان النكاح
يوجب الحل فى محل كالاجنبيه والحرمه فى غيرها كالمحرم وكذلك اتحاد الوقت شرط
لجواز ان يجتمع الضدان فى محل واحد فى وقتين كالحيوه والموت فى شخص واحد
فى وقتين وكحرمة الخمر بعد حلها وحكمها بين اثنين المصير الى السنه وبين سنتين
المصير الى اقوال الصحابه او الى القياس لان التعارض بين الحجتين متى ثبت تساقطتا
لامتناع العمل بهما لوجود التنافى بينهما وباحدهما عينا لعدم الاولويه فوجب المصير
الى ما بعدهما من الحجه والحجة شرعت على هذا الترتيب وعند العجز يجب تقرير الاصول
كما فى سور الحمار لما تعارضت الدلايل فقد روى انه عليه السلم نهى عن اكل لحوم الحمر
الاهليه وروى انه قال كل من سمين مالك لمن قال لم يبق من مالى الا حميرات وعن
ابن عمر انه نجس وعن ابن عباس انه طاهر ولم يصلح القياس شاهدا لانه لا يصلح لنصب
الحكم ابدا وهذا لانه لا يمكن اعتبار لعابه بلحمه لان فى لعابه ضرورة لكون الانسان
مخالطا به ولا يعرف قدره لان الضرورة فى العرق اكثر وجب تقرير الاصول وهو ابقا ما كان
على ما كان فقيل ان الماء عرف طاهرا فى الاصل فلا يتنجس بالتعارض فقلنا ان
سور الحمار طاهر كعرقه ولبنه ولم يزل به الحدث للتعارض لان الحدث كان ثابتا
قبل استعماله فلا يزول باستعماله ووجب ضم التيمم اليه لتحصل الطهاره قطعا وسمى
مشكلا لهذا لا ان يعنى به الجهل اى سمى مشكلا لانه دخل فى اشكاله لان من وجه يشبه
الماء المطلق لانه يجب استعماله ومن وجه يشبه ماء الورد لانه يجب عليه التيمم
لا ان يعنى به الجهل لان حكمه معلوم وهو وجوب استعماله وعدم نجاسته وكذا الجواب
فى الخنثى فانه دخل فى اشكاله لانه يشبه الابن من وجه والبنت من وجه فوجب
تقرير الاصول والزايد على نصيب البنت مثلا لم يكن ثابتا فلا يثبت عند التعارض وكذا
فى المفقود لانه يعارض دليل حيوته ومماته فجعل حيا فى ماله نفسه ميتا فى مال غيره لان

حاله لم يكن لغيره وحال لغيره لم يكن له فلا يثبت الانتقال الا بالشك واما اذا وقع التعارض
بين القياسين لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال بل يعمل المجتهد بايهما شاء
بشهادة قلبه اعلم انه اذا وقع التعارض بين القياسين فان امكن ترجيح
احدهما على الآخر بقوة في احدهما فلا ترجيح والا يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه
اذ ليس وراء القياس حجة يصار اليها وكان العمل باحد القياسين
وهو حجة اطمان قلبه اليه بنور الفراسة وقد جاء في الحديث فراسة المؤمن
لا تخطي واتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله اولى من العمل بلا دليل الذي
هو الحال بخلاف وقوع التعارض بين النصين او الخبرين فانه لا يتخير
في العمل بايهما شاء لانه يثبت عليهما دليل شرعي يرجع اليه في حكم الحادثة فلا
ضرورة الى التخيير في العمل بايهما شاء ومثاله اذا كان مع المسافر اناءان
في احدهما ماء طاهر وفي الآخر نجس ولا يعرف الطاهر من النجس فانه يتحرى للشرب
ولا يتحرى للوضوء بل يتيمم لان التراب طهور مطلق عند العجز عن استعمال الماء
طاهر وقد تحقق العجز بالتعارض فلم يقع الضرورة الى التحري في حق الطهارة فلم يكن
العمل به بل وجب المصير الى الخلف وهو التيمم وفي حق الشرب لا يجد بدا لا يصير
اليه في تحصيل مقصوده فله ان يصير الى التحري ليعين احدهما للشرب لتحقق
الضرورة ولو كان معه ثوبان طاهر ونجس ولا ثوب معه غيرهما يتحرى لتحقق
الضرورة فانه لو ترك لبسهما لا يجد شيئا آخر يقيم به فرض الستر الذي هو شرط
جواز الصلوة بل يقع في العمل بلا دليل وهو الحال بان يصلي عريانا وكذلك من
اشتبهت عليه القبلة ولا دليل معه اصلا عمل بشهادة قلبه من غير تحري واختار
اي لا يختار جهة من الجهات بلا تحري بل يتحرى ويختار ما يقع عليه تحريه لان الصواب
واحد منها فوجب العمل بشهادة قلبه واذا عمل بذلك لم يجز نقضه الا بدليل فوقه
يوجب نقض الاول اي اذا عمل باحد القياسين بالتحري لم يجز نقضه الا بدليل فوقه
بان تبين نص بخلاف القياس لانه لما تبين نص بخلافه ظهر خطاؤه حيث اجتهد

في

في المنصوص عليه حتى لم يجز نقض حكم امضي بالاجتهاد بمثله لرجحان الاول بواسطة
العمل به ولا ينقض التحري بالتحري في القبلة لان التعيين حادث ليس لنا قض
واذا لم يكن منا قصا فلا ينقض ما عمل بالتحري كنص نزل بخلاف الاجتهاد او الاجماع
انعقد بعد امضاء حكم الاجتهاد على خلافه بخلاف القياس فانه قد كان ولكنه
خفي عليه لتقصير منه والحاصل ان القياس انما صار حجة عند عدم النص
وقد علم ان النص كان ثابتا فعلم في المستقبل ان قياسه وقع باطلا لفقد شرطه
وفي مسئلة التحري القبلة جهة تحريه في حقه باعتبار عجزه مع وجود حقيقة القبلة
فافترقا واما العمل بالتحري في المستقبل على خلاف الاول فبني على ان الحكم المطلق
به يحتمل الانتقال وجب العمل بالتحري الثاني كالمتحري في القبلة اذا تبدل تحريه
عمل به في المستقبل لان حكم القبلة يحتمل الانتقال الا ترى انه انتقل من بيت المقدس
الى الكعبة ومن عين الكعبة الى جهتها اذا بعد عن مكة وكذا في ساير المجتهدات
في المشروعات التي تقبل الانتقال اذا استقر رايه على ان الصواب هو الثاني
يعمل به في تكبيرات العيد لان تبدل الراي بمنزلة النسخ فيظهر اثره في المستقبل
لا في الماضي والا فلا اي وان لم يحتمل الانتقال فلا يجب العمل به في المستقبل كمن
صلى في ثوب على تحري طهارته حقيقة بان كان كله طاهرا او تقديرا بان كان ربعه
طاهرا ثم تحول رايه فصلى في ثوب آخر على ان هذا طاهر وان الاول نجس لم يجز ما صلى
في الثاني الا ان تيقن بطهارته لان التحري اوجب الحكم بطهارة الثوب الاول ونجاسة
الثوب الثاني والنجاسة لا تحتمل الانتقال من ثوب الى ثوب فاذا تعين صفة النجاسة
في ثوب لم يبق له راي في الصلوة فيه ما لم يثبت طهارته بدليل موجب للعلم ولان
التعارض بين النصين انما يقع بجهلنا بالناسخ لان النصين لا يتعارضان الا
والاول منهما منسوخ الا انا جهلناه والجهل لا يصلح دليلا على حكم شرعي ولا اختيار
حكم شرعي فلا يجوز ان يثبت بالجهل واما القياسان فيتعارضان على طريق
ان كل واحد منهما صحيح العمل به لانه جعل حجة يعمل به اصاب المجتهد به

الحق عند الله تعالى او احتمالا باعتبار جهلنا بالناسخ لان القياس لا يصلح ناسخا
للقياس لا اول لان كل واحد منهما حجة في حق العمل لا في حكم العلم بخلاف النصين
لان الحجة احدهما ولما كان كل واحد منهما حجة كان اثبات الخيار بينهما في حكم
العمل الا اذا رجح احدهما بالفراسة اما بالحكم بدليل شرعي وهذا لان الحق في المجتهدات
لما كان واحدا ثبت له تحري الذي هو الحق عند الله تعالى معه لانه اول من الاخر
لا محالة فاذا تحرى وعمل به صار الذي عمل به هو الحق والاخر خطأ فلا يجوز نقضه
الا بدليل فوق التحري ومثاله اذا اطلق احدى امراته او اعتق احد عبديه
كان له خيار التعيين لان تعيين المحل كان مملوكا له شرعا كاصل الايقاع ولكنه
بمباشرة الانقطاع اسقط ما كان له من الخيار في اصل الايقاع ولم يسقط ما كان
من الخيار في التعيين فبقي ذلك الخيار ثابتا له شرعا فاذا لم يعين بقي التعيين ملكا له
واذا عين لم يبق له الرجوع ولو طلق احديهما بعينها ثم نسي او اعتق احدهما بعينه
ثم نسي لا يكون له خيار البيان بالجهل لان الذي كان له خرج عن ملكه الا انه جهل المحرم
او المعتق فلم يثبت له خيار شرعي بالجهل والتخلص عن المعارضة من خمسة
اوجه بالاستفسار لانه اما ان يكون من قبل الحجة بان لا يعتدلا وذلك بانتفاء الركن
وهو الاعتدال بين الدليلين فلا يتحقق التعارض حقيقة وان كان موجودا ظاهرا
مثل المحكم يعارضه المجمل حتى يستدل مستدل لجواز بيع ثوب بثوبين بقوله تعالى
واحل الله البيع لا يسع المعارض ان يعارضه بقوله وحرم الربوا لانه مجمل او
المتشابه حتى لو استدل الفاعل بنفي التشبيه بقوله تعالى ليس كمثله شيء لا يسع
لغيرنا ان يعارضنا بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وبقوله تعالى بل يداه
مبسوطتان لانهما متشابهان ومثل الكتاب او المشهور من السنة يعارض
خبر الواحد ومن قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والاخر حكم العقبى
كما في اليمين في سورتي البقرة والمائدة وهذا لان التعارض انما يكون بين نوع
الحكمين فاذا كان الثابت باحدهما غير الثابت بالاخر لا يتحقق التدافع فلا يثبت

التعارض

التعارض وهذا راجع الى انتفاء الشرط في الحقيقة اذ الاختلاف في الحكم مما يحقق
الاختلاف في المحل ضرورة وبيان ذلك في قوله تعالى في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله
باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقوله تعالى في سورة المائدة لا
يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فان التعارض
ثابت بين هذين النصين ظاهرا في يمين الغموس وانه بآية المائدة لغو غير معقودة
لانها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق وهذا لان
العقد عبارة عن عقد اللسان دون القلب وكان الغموس داخلة في هذا اللغو
ولكن التعارض ينتفي باعتبار الحكم فان المؤاخذة المثبتة في المائدة مؤاخذة
بالكفارة في الدنيا وكانت المؤاخذة المنفية فيها ايضا والمؤاخذة المثبتة في البقرة
مطلق المؤاخذة وهي في دار الجزاء لانها خلقت للجزاء فاما الدنيا فقد يؤاخذ فيها
ليكون تمحيصا له عن المعاصي وقد لا يؤاخذ استدراجا فبهذا تبين ان الحكم
الثابت في احد النصين غير الحكم الثابت في الاخر ولما بطل التدافع بهذا لا يصح
ان يحمل البعض على البعض كما فعل الشافعي رحمه الله فانه حمل العقد على عقد
القلب وهو القصد كقوله عقدت على قلبي بان ادرك النوى لتطابق قوله
بما كسبت قلوبكم وحمل المؤاخذة المبهمة في البقرة على المؤاخذة المفسرة في المائدة
او من قبل الحال بان يحمل احدهما على حاله والاخر على حاله كما في قوله تعالى حتى
يطهرن بالتخفيف والتشديد فبينهما تعارض ظاهرا لان حتى والاطهار
الاغتسال والطهر انقطاع الدم فالتشديد يقتضي حرمة القربان الى غاية
الاغتسال والتخفيف الى غاية الطهر وبين امتداد حرمة القربان الى الاغتسال وبين
ثبوت حل القربان عند انقطاع الدم منافاة ولكن التعارض ينتفي باختلاف
الحالين فيحمل القراءة بالتخفيف على ما اذا كانت ايامها عشرة فهو الانقطاع التام
الذي لا تردد فيه لان الحيض لا يزيد على العشرة والقراءة بالتشديد على ما اذا
كانت ايامها اقل من عشرة لانه المستقر الى الاغتسال لاحتمال ان يعود الدم

ويكون ذلك حيضاً فاحتيج الى الاغتسال ليترجح جانب الانقطاع على عدم الانقطاع
وهذا يرجع الى انتفاء الشرط وايضاً قوله تعالى وارجلكم الى الكعبين فالتعارض
يقع ظاهراً بين القراءة بالنصب الذي يجعل الرجل معطوفاً على المغسول وبين
القراءة بالجر الذي يجعل الرجل معطوفاً على الممسوح ولكن التعارض ينتفي بان
يحمل الجر على حال الاستتار بالخفين والنصب على حال ظهور القدمين وصح ذلك
لان الجلد الذي استتر به الرجل جعل قائماً مقام بشرة الرجل فصار ذكر الرجل
عبارة عنه بهذا الطريق وصار مسحه بمنزله مسح القدم لان الجلد اي الخف
لما اقيم مقام بشرة القدم صار المسح عليه كالمسح على القدم او من قبل اختلاف
الزمان صريحاً كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت
بعد التي في سورة البقرة والذين يتوفون منكم الاية فقد وقع التعارض ظاهراً
في الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن مسعود رضي الله عنه من شاء باهلته ان سورة
النساء القصرى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد التي في سورة
البقرة واراد به قوله تعالى والذين يتوفون منكم الاية محتجاً به على علي رضي الله عنه
فانه يقول انها تعتد بابعد الاجلين جمعاً بينهما فجعل التاريخ دليل النسخ وجعل
اخرهما اولى وهذا يرجع الى انتفاء الشرط ايضاً او دلالة كالحاظر والمبيح فان
الحاظر يجعل اخراً ناسخاً دلالة لانا نعلم انهما وجدا في زمانين اذ وجودهما في
زمان واحد مستحيل فلا متى جعل الحاظر لو كان اولاً لكان ناسخاً للمبيح ثم يكون
المبيح ناسخاً فيتكرر النسخ نسخ الاباحة الثابتة ابتداء بالحاظر ثم نسخ الحاظر
بالمبيح اذا كان المبيح اولاً والحاظر اخراً لا يتكرر فكان الاخذ بعدم التكرار
اولى لكونه متيقناً وكون الاخر محتملاً ولان الاصل عدمه فلا يصار اليه ما امكن
ولان المحرم ناسخ تقدم او تأخر والمبيح ان تقدم لا يكون ناسخاً بل يكون
مقرراً للاباحة وان تأخر يكون ناسخاً فلما كان الاخذ بالمحكم احق وهذا
على قول بعض مشايخنا ان الاباحة اصل في الاشياء كما اشار اليه محمد رحمه الله

كالحاظر والمبيح

في باب

مطلب في الاباحة

في كتاب الاكراه ظاهر وعلى الطريقين ان الاصل فيها التوقف كما ذكر في الميزان باعتبار ان
قبل مبعث النبي عليه السلام كانت الاباحة ظاهرة في الاشياء فان الناس لم يتركوا
سدى في شيء من الزمان قال الله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير
لكن في زمان الفترة الاباحة كانت ظاهرة في الناس وذلك باق الى ان ثبت
الدليل الموجب للحرمة في شريعتنا وذلك مثل ما روي ان النبي عليه السلام
حرم الضب وروي انه اباح الضب وروي انه حرم لحوم الحمر الاهلية وروي
انه اباح الضبع وروي انه نهى عن اكل الضبع فانا نجعل الحاظر ناسخاً في هذا
كله فان قلت اذا كان المحرم ناسخاً فاي يصح قولك فيما تقدم وعند
العجز يجب تقرير الاصول كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل الى اخره قلت
كونه ناسخاً ثبت بالاجماع في حرمة اللحم احتياطاً فاما فيما وراء ذلك فبقي
التعارض او نقول بعد ما ثبت حرمة لحمه بقي التعارض في سؤره لان حرمة
لحمه لا يدل على نجاسة سؤره قطعاً كما في الهرة والمثبت اولى من النافي عند
الكرخي وعند ابن ابان يتعارضان اعلم ان مشايخنا اختلفوا فيما اذا كان احد
النصين مثبتاً والاخر نافياً مبقياً على الامر الاول فقال ابو الحسن الكرخي المثبت
اولى لان المثبت اقرب الى الصدق من النافي لانه يعتمد الحقيقة والنافي يبني
على الظاهر ولهذا قبلت الشهادة على الاثبات دون النفي وقال عيسى بن ابان
يتعارضان لان النفي معمول به كالاثبات وقد اختلف عمل اصحابنا المتقدمين
في مثل هذين النصين فانه روي ان بريرة اعتقت وزوجها حر فخيرها رسول
الله عليه السلام وروي انها اعتقت وزوجها عبد وهذا متفق على الامر الاول لانه
لا خلاف ان زوجها كان عبداً في الاصل واصحابنا اخذوا بالمثبت وهو رواية
من روى ان زوجها كان حراً حين اعتقت وهذا يدل على ان المثبت اولى
وروي ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال بسرف وروي انه تزوجها
وهو محرم واتفقت الروايات ان النكاح لم يكن في الحل الاصلي وانما اختلفت

حر

على

جها
في الحل المعترض على الاحرام وعمل اصحابنا بالثاني وهو رواية من روى انه تزوجها
وهو محرم لانه ينفي ما كان على ما كان وروي انه عليه السلام رد ابنته زينب على
زوجها ابي العاص بنكاح جديد وروي انه ردها عليه ولم يحدث شيئا حتى اثبتوا
الفرقة بتباين الدارين بان خرج احد الزوجين الى دار الاسلام مهاجرا وبقي
الاخر في دار الحرب والشافعي رحمه الله عمل برواية النفي فلم يوقع الفرقة بتباين
الدارين وذكر في كتاب الاستحسان اذا اخبر عدل بطهارة الماء وعدل اخر
بنجاسته ان الطهارة اولى والاثبات في خبر من اخبر بالنجاسة وعلى هذا لو اخبر
المخبرين بحل الطعام وحرمته وقالوا في الجرح والتعديل اذا عدله واحد وجرحه
اخر ان الجرح اولى وهو المثبت فلما اختلف عملهم لم يكن بد من اصل جامع يحصل
به التوفيق بين هذه الفصول ويستمر عليه المذهب والاصل فيه ان النفي ان كان
من جنس ما يعرف بدليله او كان مما يشتبه حاله لكن عرف ان الراوي اعتمد
دليل المعرفة كان مثل الاثبات والا فلا ولهذا قال في السير الكبير اذا قالت المراة
سمعت زوجي يقول المسيح ابن الله وبنت منه وقال الزوج انما قلت المسيح ابن الله
قول النصارى او قالت النصارى المسيح ابن الله ولكنها لم تسمع الزيادة فالقول قوله
فان شهد للمراة شاهدان انا سمعناه يقول المسيح ابن الله ولم نسمع منه غير ذلك
ولا ندري اقال غير ذلك ام لا لم تقبل الشهادة وكان القول قوله ايضا وان
قال الشاهدان نشهد انه قال ذلك ولم يقل غير ذلك قبلت الشهادة ووقع بينهما
لوقوع الحرمة وكذا لو ادعى الزوج الاستثناء في الطلاق وشهد الشهود انه
لم يستثن قبلت الشهادة وهذه شهادة على النفي ولكن عن دليل موجب للعلم لان
كلام المتكلم انما يسمع عيانا فيعلم بانه زاد شيئا او لم يزد وكذا السمع يكون
دليله لا كلاما فقد قبلت الشهادة على النفي اذا كان عن دليل كما قبلت على الاثبات
وانما لم تقبل الشهادة اذا قالوا لم نسمع منه غير ذلك لانه لا تنافي بين قول الشهود
لم نسمع منه غير ذلك وبين قول الزوج قلت النصارى المسيح ابن الله لجواز ان

يقال قال فلان قولا ولكني لم اسمع منه لكن لا يصح ان يقال قال فلان كذا ولم يقل كذا
فيكون قولهم ولم يقل غير ذلك نفيا لقول الزوج وهو مما يحيط به فيثبت واما اذا كان
خبر النفي لعدم الدليل فانه لا يكون معارضا للاثبات لان خبر المثبت عن دليل
وخبر النافي لا عن دليل بل عن استصحاب وان كان الحال مشتبها فيجوز ان يعرف
بدليله ويجوز ان يعتمد المخبر فيه ظاهر الحال وجب الرجوع الى المخبر بالنفي
فان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يعارض المثبت لانه اعتمد ما ليس بحجة وهو
الاستصحاب ولان السامع والمخبر في هذا النوع سيان فالسامع غير عالم بالدليل
المثبت كالمخبر بالنفي فلو جاز ان يكون هذا الخبر معارضا لخبر المثبت لجاز ان
يكون علم السامع معارضا لخبر المثبت وان ظهر انه اعتمد في خبره دليلا موجبا
للعلم به كان مثل المثبت فالنفي في حديث بريرة وهو ما روي انها اعتقت وزوجها
حر يجانس المثبت وفي حديث ميمونة وهو ما روي انه عليه السلام تزوجها وهو محرم
مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روي انه تزوجها وهو
حلال وجعل رواية ابن عباس رضي الله عنه اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه
يعدله في ضبط ولا اتقان الا ترى ان عمر رضي الله عنه كان يستشيره في احكام
الحوادث وكان يقدمه على كبار من الصحابة وكان يقول له غص يا غواص
شنشنة اعرفها من اخزم وهو مثل في تشبيه الولد بوالده وكان يدل به مرجحه
على رايه فقد قيل لم يكن لقرشي راي مثل راي العباس ولانه روى القصة على
وجهها فقد روي عن ابن عباس انه تزوج ميمونة بنت الحارث وهو محرم فاقام
بمكة ثلاثا فاتاه حويطب بن عبد العزى في نفر من قريش في اليوم الثالث
فقالوا قد انقضى اجلكم فاخرج عنا قال وما عليكم لو تركتموني فعرست بين
اظهركم وصنعنا طعاما فحضرتموه فقالوا لا حاجة الى طعامك فاخرج عنا
فخرج نبي الله عليه السلام وخرجت ميمونة حتى عرس بها بسرف وقوله مع الاسلام
وجب المصير الى ما هو من اسباب الترجيح في الرواة اي الاتقان والضبط

دون ما سقط به التعارض في نفس الحجة كما قال الكرخي رحمه الله ان النافي لا يعارض
المثبت لانهما لا يتعديان فيسقط التعارض بينهما ورجحنا المثبت في حديث زينب
لان النافي لم يعتمد دليل المعرفة بل عدم الدليل المثبت وهو شاهد هذه النكاح بين
رواته على استصحاب الحال وهو انه عرف النكاح بينهما فيما مضى وشاهد
ردها عليه يروي انه ردها بالنكاح الاول وطهارة الماء وحل الطعام من جنس
ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فان الماء الذي نزل من السماء اذا اخذه انسان
في اناء طاهر وكان لم يرا عينه الى وقت الاستعمال فانه يعلم طهارته بدليل موجب
له كما ان المخبر بنجاسته يعتمد الدليل فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل
بالاصل ومن يزكي الشاهد فانما يزكيه لعدم علمه بما يجرح عدالته لانه لا يقف احد
على جميع احوال غيره حتى يكون عن دليل موجب للعلم والجارح يعتمد الحقيقة
لانه شاهد فسقه فكان خبره اولى والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة وبالذكورة والحرية
خلافا لبعض اهل النظر فانهم يرجحون بزيادة عدد الراوي وبالذكورة والحرية
في العدد لان بذلك تتم الحجة في العدد دون الافراد حتى اذا كان راوي احد الخبرين
واحدا وراوي الاخر اثنان فالذي يرويه الاثنان اولى بالعمل به عندهم واذا كان
راوي احد الخبرين حرين يترجحان على رواية عبدين وكذا اذا كانا رجلين يترجحان
على امراتين فاما اذا كان عبدا وحرا واحدا وذكرا واحدا وامراة واحدة فانه لا يثبت
الرجحان اتفاقا واستدلوا بما قال محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان في الاخبار
بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته ان خبر الاثنين اولى من خبر
الواحد وخبر الحرين اولى من خبر العبدين ولان القلب الى الخبر الاثنين اميل
وكذا الى خبر الحرين والرجلين وقلنا هذا متروك باجماع السلف فانهم لم يرجحوا
بزيادة العدد وبالحرية والذكورة ولو رجحوا لنقل الا ترى ان خبر المراة والرجل
وخبر الحر والعبد سوا والقلب الى قول الرجل والحر اميل وانما رجح خبر الاثنين
على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبدين في مسئلة الاستحسان لظهور الترجيح

بذلك في حقوق العباد وهذا وان كان يرجع الى اثبات حق الشرع ولكنه يلزم العبد
نوع حكم بقوله فاشبه الشهادة من وجه فجاز الترجيح بالعدد والحرية والذكورة
واما الحكم بخبر الواحد فمضاف الى قول الرسول عليه السلم والالزام لا الى الراوي وهذا
المخبر وخبر الواحد والاثنين سواء في وجوب العمل به واذا كان في احد الخبرين
زيادة فان كان الراوي واحدا يوخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف
اعلم انه اذا كان في احد الخبرين زيادة لم يذكر تلك الزيادة في الخبر الاخر
فان كان راوي الاصل واحدا يوخذ بالمثبت للزيادة ويجعل حذف تلك الزيادة
في الخبر الثاني مضافا الى قلة ضبط الراوي وذلك مثل ما رويه ابن مسعود رضي الله عنه
ان النبي عليه السلم قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قايمة بعينها تحالفا وترادا
وفي رواية اخرى لم يذكر هذه الزيادة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري
التحالف الا عند قيام السلعة وقال محمد والشافعي رحمهما الله يعمل بالحديثين
لان العمل بهما ممكن فلا يستعمل ترجيح احدهما في العمل وقلنا اذا كان اصل
الخبر واحدا فلا يشك كونهما خبرين بالاحتمال وحينئذ يكون حذف الزيادة
من بعض الرواة لا طريق له سوى قلة ضبط الراوي فاما اذا اختلف الراوي
يجعل كالخبرين ونعمل بهما كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين
اعلم ان الراوي اذا اختلف علم انهما خبران وانه عليه السلم انما قال كل واحد
منهما في وقت اخر فيحمل العمل بهما بحسب الامكان كما ان من ان المطلق لا يحمل
على المقيد عندنا في حكمين وهذا كما روي ان النبي عليه السلم نهى عن بيع الطعام
قبل القبض وقال لعتاب بن اسيد انههم عن اربعة عن بيع ما لم يقبضوا
وانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق منهما على المقيد بالطعام حتى لا يجوز ساير العروض
قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض

فصل في البيان

وهذه الحجج تحتمل البيان فوجب الحاق البيان بها والكلام فيه في تفسيره وتقسيمه
اما الاول فهو في كلام العرب عبارة عن الاظهار قال الله تعالى علمه البيان وقال

هذا بيان للناس وقال ثم ان علينا بيانه وقال عليه السلام ان من البيان لسحرا والمراد
بهذا كله الاظهار وقد تستعمل في الظهور يقال بان لي معنى هذا الكلام بيانا اي ظهر واستعمل
متعديا وغير متعد والمراد به في هذا الباب عندنا اظهار المراد للمخاطب وقيل
هو ظهور المراد للمخاطب والعلم بالامر الذي حصل له عند الخطاب والاصح
هو الاول لانه عليه السلام كان مامورا بالبيان للناس قال الله تعالى لتبين
للناس ما نزل اليهم ومعلوم انه بين للكل من وقع له العلم بيانه وامن
لم يقع العلم به فاصر ولو كان البيان عبارة عن العلم الواقع للمبين لم يكن مبينا للكل
وقيل هو اخراج الشي من حيز الاشكال الى حيز التجلي وهو اشكل من البيان
لوجود التجوز في الحيز واحتمال الاشكال وجوها سوى المجمل والمشترك والخفي و
المقصود من التعريف زيادة كشف الشي لا زيادة الاشكال لان زيادة الاشكال فيه
مع انه تعليل بيان المجمل والبيان قد يكون في غيره ثم البيان قد يكون بالفعل كما يكون
بالقول وقال بعض المتكلمين لا يكون البيان الا بالقول لان الفعل يطول
فيتراخى البيان والوصل شرط عندهم ولنا انه عليه السلام بين الصلوة و
الحج بالفعل فقال صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم ولان البيان
اظهار المراد وقد يكون الفعل ادل على المراد من القول واما الثاني فهو على خمسة
اوجه لانه اما ان يكون بيان تقرير او بيان تفسير او بيان تغيير او بيان ضرورة
او بيان تبديل لانه لا يخلو اما ان يكون بيان ضرورة او لا والثاني لا يخلو اما ان يكون
المبين مفهوم المعنى بدون البيان او لا الثاني بيان المجمل والاول لا يخلو اما ان
يتغير مفهومه الاصل بالبيان او لا الثاني في بيان التقرير والاول لا يخلو اما ان يقع
التغيير بل ثبوت موجبه او لا فالاول بيان التغيير والثاني بيان التبديل اما بيان
التقرير فهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص كما في قوله تعالى
ولا طاير يطير بجناحيه فان الطيران يكون بالجناح حقيقة ولكن يحتمل غيره
كما يقول المرا يطير بهمته ولهذا قلنا اذا قال لامرأته انت طالق او لعبده

١٦٤

انت حر ونوى به الطلاق من النكاح او الحرية عن الرق والملك صح لانه تقرير
الثابت بظاهر الكلام لان الطلاق عبارة عن رفع القيد واحتمل غير قيد النكاح
وهو القيد الحسي مجازا ولهذا اذا نوى ذلك يدين فيما بينه وبين الله تعالى فاذا
عنى به الطلاق عن النكاح فقد قرره والتحرير عبارة عن التخليص فاحتمل ان
يكون من العمل مجازا ولهذا اذا نواه دين فيما بينه وبين الله تعالى فلما قال نويت
به الحرية عن الرق والملك فقد قرره وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
فالملائكة جمع عام فاحتمل الخصوص بان يراد به بعضهم فقطع هذا الاحتمال
بقوله كلهم اجمعون فهو بيان تقرير كما ترى واما بيان التفسير فبيان المجمل
والمشترك كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما فان الصلوة مجمل ولحق البيان بالسنة وكذا الزكوة مجمل في حق النصاب
وقدر ما يجب ثم لحقه البيان بالسنة وكذا الزكوة مجمل في حق النصاب ولحق البيان
بالسنة ونظيره في مسايل الفقه قوله لامرأته انت باين فانه اذا عنى به الطلاق
صح لان البينونة مشترك يحتمل ضروب سوى ما عن النكاح وعن الحجرات
وغير ذلك فاذا عنى الطلاق كان بيان تفسير ثم يعمل باصل الكلام بعد التفسير
حتى يكون الواقع به باينا وكذلك في ساير الكنايات على ما عرف ولفلان
على الف درهم وفي البلد نقود مختلفة فانه اذا عنى به نقد كذا كان بيان
تفسير لان الاسم يحتمل ضروب دراهم ولفلان علي شي فانه يجوز بيانه متصلا
ومنفصلا لانه تكلم بكلام مجمل وانهما يصحان موصولا ومفصولا اما بيان
التقرير فلانه مقرر للحكم الثابت وظاهر الكلام لا مغير له فيصح متصلا ومفصلا
واما بيان التفسير فكذلك عند الجمهور لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي و
المراد بيان القران لتقدم ذكره ومنه المجمل والمشترك فيصرف الى الكل ويجوز
بيان الكل منفصلا ولا يقال يحتمل ان يراد به بيان التقرير لانه ذكر مطلقا
فلا يقيد بلا دليل او لانه بيان من وجه دون وجه لانه ازالة الخفا والخفا

بمّ ظاهراً وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل او المشترك الا موصولاً لانه لا يمكن العمل
بالخطاب بدون البيان والمقصود به فهمه والعمل به فلو جاز تاخير البيان لادى
الى تكليف ما ليس في الوسع وهو مردود قلنا انما يكون كذلك ان لو لزمنا العمل به قبل
البيان وليس كذلك بل يلزمنا ان نعتقد فيه ان ما اراد الله تعالى به فهو حق وكان
ابتلاء بمجرد الاعتقاد وهو اعظم من الابتلاء بالفعل الا يرى ان الابتلاء بالمتشابه لاعتقاد
الحقية فيما هو المراد به صحيح مع الياس عن البيان فلان يصح الابتلاء باعتقاد الحقية في
المجمل مع انتظار البيان اولى واما بيان التغيير فالتعليق بالشرط والاستثناء انما
يصح ذلك موصولاً فقط اي هذا البيان يصح موصولاً ولا يصح مفصولاً بالاجماع
واما ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه يجوز الاستثناء المنفصل
فان صحت هذه الرواية فالمراد به ما اذا نوى الاستثناء عند اللفظ ثم اظهره فانه يدين
فيما بينه وبين الله تعالى لانه اذا قال تعالى ممن شئت ثم قال بعد مدة الا من [illegible]
باطل ولانه لو جاز ذلك لما استقر شيء من الطلاق والعتاق واليمين لجواز ورود الاستثناء
بعده وانما سمينا التعليق بالشرط والاستثناء بيان تغيير لما ظهر من اثر كل واحد منهما اعني
البيان والتغيير وذلك لان مقتضى قوله لعبده انت حر نزول العتق في المحل واستقراره
فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فاذا ذكر الشرط تغير ذلك لانه تبين انه ليس بعلة
للحكم قبل الشرط وانه ليس بايجاب للعتق بل هو يمين وان محله ذمة الحالف ولا يصل
الى العبد الا بعد خروجه من ان يكون يميناً لوجود الشرط فصار الشرط مغيراً له من هذا
الوجه ولكنه بيان مع ذلك لان البيان اظهار حكم الحادث عند ابتداء وجوده فاما
التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان ولما كان التعليق بالشرط ابتداء وقوعه غير
موجب وانما يتعلق موجباً عند الشرط والكلام يحتمله شرعاً اذ التكلم بالعلة ولا حكم
لها جائز شرعاً كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وبيع الهازل وطلاق الصبي و
اعتاقه سمي هذا بياناً فيسمى بيان تغيير لاشتماله على هذين الوصفين وكذلك
الاستثناء فانه مقتضى قوله لفلان علي الف درهم وجوب العدد المسمى في ذمته

ونغير ذلك بقوله الا مائة لا على طريق انه يرفع بعضاً كان واجباً فانه نسخ بل على طريق
انه يمنع بعض التكلم وصار عبارة عما وراء المستثنى وكانه قال علي تسعمائة وكان
بياناً لانه تبين ان المراد من صدر الكلام هذا القدر ابتداء واطلاق اسم الكل وارادة
البعض سائغ فسمي بيان التغيير لاشتماله على الوصفين الا ترى ان التعليق بالشرط و
الاستثناء لو صح كل واحد متراخياً كان ناسخاً فدل انهما مغيران غير ان الاستثناء يمنع
انعقاد التكلم ايجاباً في بعض الجملة اصلاً والتعليق يمنع الانعقاد لاحد الحكمين وهو
الايجاب اصلاً وبقي الثاني وهو الاحتمال فعلم انهما من واد واحد اذ كل واحد
منهما يمنع الانعقاد وكانا من باب التغيير عن الموجب وهو الوقوع في الحال ووجوب
الالف الى المحتمل وهو عدم الوقوع في الحال ووجوب بعض الالف دون الكل بل
وهو النسخ اذ النسخ رفع بعد الوجود لا المنع قبل الثبوت وهما للمنع من الانعقاد
لا للرفع بعد الوجود واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع الخصوص متراخياً
بل يكون نسخاً اما اذا اقترن الخصوص بالعموم فيكون بياناً وعند الشافعي رحمه الله
يجوز ذلك اي يجوز متراخياً كما يجوز متصلاً وقال اصحابنا فيمن قال اوصيت بهذا
الخاتم لفلان وبفصه لآخر بكلام متصل ان الثاني يكون خصوصاً للاول ويكون
الحلقة للاول والفص للثاني ويصير التخصيص بياناً كالاستثناء ولو فصل لم
يكن خصوصاً فيكون الحلقة للموصى له بالخاتم والفص بينهما نصفان لوقوع
التعارض بينهما في الفص فلم يصر بياناً مع الفصل كالاستثناء فعلم انهم لم يروا
التخصيص بياناً الا مقارناً وهذا بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا
في الايجاب الحكم قطعاً كالالف فانه اسم لذلك العدد المعين على سبيل القطع
بلا احتمال لغيره ولو احتمل الخصوص متراخياً لما اوجب الحكم قطعاً كالعام
المخصوص وهذا لان بالخصوص يظهر ان المخصوص لم يكن مراداً بالعام ابتداء
فيلزم ان نعتقد انه موجب قطعاً في جميع افراده وغير موجب في الجميع فيكون
تناقضاً وبعد الخصوص لا يبقى القطع لان العام بعد الخصوص لا يبقى قطعياً

لما مرّ وكان تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل كالشرط والاستثناء
وعنده ليس بتغيير بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا وهذا لان العام
عنده ظاهر للتعميم مع احتمال الخصوص كالعام الذي ثبت خصوصه
وكان التخصيص بيانا لما كان يحتمله وكان تقريرا لانه بقي بعد التخصيص
موجبا محتملا كما كان قبل التخصيص موجبا محتملا وهو امارة بيان تقرير
ولا خلاف انه اذا كان بيانا محضا صح متراخيا لان البيان المحض انما يكون
في محل فيه اجمال او اشتراك ولا يجب عمل مع الاجمال والاشتراك
لا يجب فصح البيان متراخيا ليحصل الابتلاء بالاعتقاد مرة وبالفعل مع الاعتقاد
اخرى وما لم يكن بيانا محضا بل فيه تغيير كالاستثناء والتعليق بالشرط او تبديل
كقوله انت طالق ان شاء الله لم يصح متراخيا فعندنا لما كان خصوص
دليل العموم تغييرا لا يصح متراخيا وعنده ليس بتغيير فيصح متراخيا وبيان
بقرة بني اسرائيل من قبيل تقييد المطلق وكان ناسخا فصح متراخيا ولان الاهل لم
يتناول الابن لانه اخص بقوله تعالى انه ليس من اهلك وقوله تعالى انكم
وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى لانه خص بقوله تعالى ان الذين
سبقت لهم منا الحسنى اعلم ان الشافعي رحمه الله احتج لاثبات اصله بقوله
تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فقد تأخر بيان اوصافها الى ان سألوا
وعندنا هذا تقييد للمطلق وزيادة على النص فكان نسخا والنسخ لا يكون
الا متراخيا وهذا لان بقرة نكرة في موضع الاثبات فكان خاصة فلا تحتمل
التخصيص ولكنها مطلقة فتحتمل التقييد وتقييد المطلق نسخ وعند الشافعي
رحمه الله المطلق عام فقد بنى السؤال على اصله وبقوله فاسلك فيها من كل
زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة وسلك متعد كقوله تعالى ما سلككم
في سقر من كل امة زوجين ذكر وانثى كالجمل والناقة والحصان والرمكة
واثنين تأكيد وزيادة بيان واهلك ونساءك واولادك فعموم اسم الاهل

تناول

الاهل تناول ابنه ثم لحقه خصوص متراخ بقوله انه ليس من اهلك وقلنا البيان
كان متصلا به فانه قال الا من سبق عليه القول اي سبق القول من الله بالهلاك والمراد
ما سبق من وعد اهلاك الكفار بقوله انهم مغرقون وكان ابنه منهم ولان الاهل
لم يتناول ابنه الكافر لان الاهل من اتبعهم في دينهم فعلى هذا يكون الاهل مشتركا لانه احتمل ان
يكون المراد الاهل من حيث النسب واحتمل ان يكون المراد الاهل من حيث المتابعة
في الدين فبين الله تعالى الاهل من حيث المتابعة في الدين وان ابنه الكافر ليس من
اهله وتأخير البيان في المشترك صحيح لما مر فان قلت لو لم يكن الاهل متناولا
لما قال نوح عليه السلام ان ابني من اهلي قلت انما قال ذلك لانه كان دعاه
الى الايمان بقوله يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين اي اسلم واركب معنا تسلم
وكان يظن فيه انه يؤمن حين ترك الآية الكبرى وهو الطوفان فلما انزلها الله تعالى
حسن ظنه به وامنه نحوه رجاؤه فبنى سؤاله فلما وضح له امره بقوله انه ليس
من اهلك انه عمل غير صالح اعرض عنه وسلمه الى العذاب وقال رب اني اعوذ
بك ان اسألك ما ليس لي به علم ومثل هذا جرى في معاملات الرسل عليهم السلام
بناء على علم البشرية الى ان ينزل الوحي الا ترى ان ابراهيم استغفر لابيه بناء على رجاء
ايمانه لانه وعده ابوه ان يؤمن بالله تعالى وما كان استغفار ابراهيم لابيه الا عن
موعدة وعدها اياه فلما تبين انه عدو لله تبرأ منه وبقوله انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم فان المراد به الاصنام دون عيسى والملائكة عليهم
السلام وانما عرف ذلك ببيان متراخ بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
اولئك عنها مبعدون فانها نزلت بعدما عارض ابن الزبعرى بعيسى والملائكة
وقال ان النصارى عبدوا المسيح بعدما عارض ابن الزبعرى بعيسى والملائكة
وقال ان النصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فضج اهل مكة
قلنا ان اول الآية لم يتناول عيسى والملائكة عليهم السلام لان ما للذوات غير العقلاء
ولا يدخل تحتها من يعقل الا مجازا غير ان الكفرة كانوا متعنتين يجادلون بالباطل

بعد ما بين لهم الحق وسكلمون ملبس وكان رسول الله عليه السلم يسكت عن جوابهم اعراضا
عن اللغو وتمسكا بقوله واذا سمعوا اللغو اعرضوا ثم ان الله تعالى بين الحق بالبيان
بيان شاف برد لبسهم فقال ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون
وكان بيانا زائدا لازالة اللبس على وجه البعيد وانه يصح مفصلا ومراجا وبطريق
محاجه الخليل عليه السلم مع اللعين بقوله ربي الذي يحيي ويميت وكان المراد به
الاحياء الحقيقي فقال اللعين انا احيي واميت واراد به احيا مجازا بدفع سبب
الهلاك عن حي فاعترض ابرهيم عليه السلم عن جوابه وجاء بما يزيل اللبس عن
العامه قال ان الله تعالى ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت الذي
كفر وبقوله انا مهلكوا اهل هذه القريه فعموم هذا اللفظ يتناول لوطا واهله والمراد
غير لوط واهله وحصل مراجا حيث سال ابرهيم عليه السلم فقال ان فيها لوطا
قالوا نحن اعلم بمن فيها لننجينه واهله وقلنا البيان كان مقرونا به اما في هذه الايه
فلقوله ان اهلها كانوا ظالمين فاخبروا بالهلاك بسبب الظلم وكان لوط عليه السلم واهله
لم يدخلوا تحت هذا النص بالتعليل واما في غير هذه الايه فلقوله الا آل لوط انا لمنجوهم
اجمعين الا امراته فان قلت فما معنى سوال ابرهيم عليه السلم الرسل بقوله ان
فيها لوطا ان لم يدخل تحت النص قلت فيه معنيان احدهما انه علم يقينا ان
لوطا ليس من المهلكين ولكنه خص في سواله ليزداد طمانينه وليكون فيها زياده
اكرام للوط عليه السلم بوعد النجاه خاصه وهو نظير قوله رب ارني كيف تحيي الموتى
مع انه كان متيقنا باحياء الموتى ولكنه ساله ليضم العيان الى علم اليقين فيزداد به
طمانينة القلب فليس الخبر كالمعاينه وثانيهما ان العذاب قد ينزل خاصا بالظالمين
كما كان باصحاب السبت وينزل عاما فيكون عذابا في حق الظالمين وابتلاء
في المطيعين قال الله تعالى واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصه فاراد
الخليل عليه السلم ان يبين ان عذاب اهل تلك القريه من اي النوعين وانه يعلم
ان لوطا ينجو من ذلك ام يبتلى به وبقوله ولذي القربى فانه خص منه بنو نوفل وبنو عبد

سمى

شمس متراخيا بسوال عثمن بن جبير مطعم وقلنا هذا من قبيل بيان المجمل لا ان القربى
مجمل وانه يحتمل ان يراد به قرب القرابه وذا متنوع من يتصل بابيه وجده وبجد
جده ويحتمل ان يراد به قرب النصره فبين النبي عليه السلم انما بنو هاشم وبنو عبد
المطلب كشي واحد وانهم لم يفارقوني في الجاهليه والاسلام بيانا ان المراد قرب النصره
لا قرب القرابه وقد سماه مستقصى في المستصفى والاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر
المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعده وقال الشافعي رحمه الله يمنع الحكم بطريق
المعارضه لاجماع اهل اللغه ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي ولان
قوله لا اله الا الله للتوحيد ومعناه النفي والاثبات ولو كان التكلم بالباقي لكان
نفيا لغيره لا اثباتا له اعلم انهم اختلفوا في كيفيه عمل الاستثناء والتعليق بالشرط فقال
اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى وقال الشافعي رحمه الله
الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضه معناه يمنع الموجبه الموجب والحاصل ان
قدر المستثنى لا يثبت فيه حكم الصدر الاول بالاجماع لما ان عندنا انما لا يثبت
لعدم النص الموجب في حقه كان صدر الكلام لا يبقى عند الاستثناء وهذا كالايجاب
الى غايه يفوت حكمه اذا انتهى الى الغايه بل بعدم الدليل كالصوم الى الليل وعنده
لا يثبت لمعارضه نص الاستثناء والمستثنى منه صدر الكلام بوجبه ولا استثناء
بينه فتعارضا فتساقطا فلم يثبت الحكم كما قالوا جميعا في العام اذا خص منه شي
فان حكم العام لم يثبت في قدر ما تناوله النص الخاص لا لعدم العام فيه ولكن
لمعارضه النص الخاص في ذلك القدر وقد اختلفوا في التعليق بالشرط فعندنا
عدم الحكم لعدم العله الموجبه له مع صوره التكلم بالعله وعنده الشرط مانع
من الحكم مع وجود علته فيكون الشرط معارضا للعله عنده لكون العله موجوده
عنده فصار عندنا تقدير قوله لفلان علي الف درهم الا مائه لفلان تسعمائه
تكلما وبيانه في قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلده الى قوله الا الذين تابوا فالصلح
بعضي وجوب الحد ورد الشهاده والفسق ثم استثنى التائبين والمستثنى يعارض

المستثنى منه بحكمه فيمنع حكم الصدر فيه كأنه قيل إلا الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا
شهادتهم وأولئك هم الصالحون ولهذا كان التائب عن القذف مقبول الشهادة عندنا
وكان ينبغي أن لا يجب الحد عليه لكن الحد حق العبد عندي فاعتبرت التوبة
إليه فلو تاب إليه واعتذر وعفا سقط أيضا وقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام
بالطعام إلا سواء بسواء أي إلا سواء بسواء فإنه حلال بيع أحدهما بالآخر وههنا
حكمان حرمة البيع بالصدر مطلقا وحله إذا ثبت المساواة بالمعيار فما لم يوجد
المساواة في المعيار الشرعي لا يثبت الحل فكان بيع الحفنة بالحفنتين حراما بصدر
الكلام لأنه يتناول القليل والكثير والاستثناء عارضه في المكيل بحسب
خصوص دليل المعارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام يعني أن
دليل المعارضة خاص وهو قوله إلا سواء بسواء فلا يتعدى عن حالة المساواة
التي لا معارضة فيه من الصدر كما أن دليل الخصوص لا يتعدى عن المخصوص
إلى الباقي من العام إلا بطريق التعليل وهو نظير قوله تعالى وإن طلقتموهن من قبل
أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو
يعفو الذي بيده عقدة النكاح أي الزوج لا يرجع بشيء من المهر في أن
الثابت به حكمان حكم نصف المفروض بالطلاق على سبيل العموم فيمن
يصح منها العفو وفيمن لا يصح كالصغيرة والمجنونة وحكم سقوط الكل بعفوهن
كما هو موجب الاستثناء مخصص بالكبيرة العاقلة التي يصح منها العفو لوجود الدليل
المعارض في حقها ولا يتعدى إلى من لا يصح العفو منها كالصغيرة والمجنونة
لعدم الدليل المعارض وقول الرجل لفلان علي ألف درهم إلا ثوبا فإنه يلزمه
الألف إلا قدر قيمة ثوب لأن موجب الاستثناء نفي الحكم في المستثنى لدليل
معارض والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الإمكان والإمكان هنا في
أن يجعل موجبه نفي مقدار قيمة الثوب لا نفي عين الثوب لأنه لا يمكن استخراج
عين الثوب من الألف بخلاف ما إذا كان المستثنى من جنس المستثنى منه فإنه يمكن

العمل

بالدليل المعارض في غير المستثنى فيمنع العمل بقدره واحتجوا لإثبات أصله بإجماع
أهل اللغة فإنهم قالوا الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي وهذا دليل على
أن للاستثناء حكما يعارض بذلك الحكم حكم المستثنى منه إذ الإثبات يعارض
النفي وكذا عكسه ولأن قوله لا إله إلا الله للتوحيد ومعناه نفي الألوهية عن
غير الله تعالى وإثبات الألوهية لله تعالى أي إلا الله فإنه إله كقولك لا عالم إلا
زيد أي فإنه عالم فلو كان الاستثناء تكلما بالباقي بعد الثنيا كما قلتم لكان هذا نفيا
للألوهية عن غيره لا إثباتا للألوهية له تعالى ولأن الاستثناء لا يرفع التكلم بقدره
من صدر الكلام لوجوده حسا وإذا بقي التكلم بقي حكمه نظرا إلى الدليل وهو
الصيغة الدالة على الحكم لكن امتنع حكمه لمعارض وهو الاستثناء فامتناع الحكم مع
قيام التكلم سائغ كالبيع بشرط الخيار فأما عدم التكلم مع وجوده فمحال
ومن قال هو تكلم بالباقي بعد الثنيا فقد أتى به ولنا قوله تعالى فلبث فيهم ألف
سنة إلا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الإيجاب يكون لا في الإخبار
لأن ذلك يوهم الكذب باعتبار صدر الكلام وهذا لأن صدر الكلام بقي موجبا
عنده في القدر المستثنى بعد الاستثناء والإخبار إظهار أمر قد كان فلو انعقد في
حق الحكم لكان إخبارا عن لبثه ألف سنة إذ وجود المخبر عنه شرط صحة الخبر الصدق
ثم بالاستثناء تبين أنه ليس بثابت فأما الإيجاب فإثبات شيء في الحال فجاز أن
يعارضه شيء يمنع من ثبوته ولأن أهل اللغة قالوا إن الاستثناء استخراج وتكلم
بالباقي بعد الثنيا فنقول إنه تكلم بالباقي بوضعه ونفي وإثبات بإشارته جمعا
بين قول أهل اللغة وهذا لأن الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه ألا ترى أن الصدر
ينتهي به والاستثناء متى دخل على نفي ينتهي بالإثبات فقولك لا عالم ينفي صفة العلم
أصلا فلما قلت إلا زيد أثبتت تلك الصفة به وإنما ينتهي نفي العلم بالعلم كالليل
ينتهي بالنهار وإنما ينتهي به حكم الصدر بعين هو الثبوت فكان إثباتا معنى وإن اعتبر
مع الصدر كلاما واحدا وعلى هذا كلمة التوحيد فإن هذا الكلام لنفي الألوهية عن

غير الله تعالى على وجه يشهد به وانما يشهد به اذا لم يدخل تحت النفي فيبقى الالوهية مثبتة
له ضرورة واحسن في التوحيد هذه العبارة لتكون الاثبات اشارة والنفي قصدا
لان الاصل في التوحيد التصديق بالقلب واما الاقرار فشرط او ركن زائد على ما عرف
فاختير في تحقيق الركن الزائد الاثبات اشارة لتكون وفاء بحق الركن الزائد ولا يقال
ان النفي غير مقصود ايضا لما مر ان الاصل هو التصديق بالقلب لان من الناس
من يثبت الالوهية لغير الله تعالى فاحتيج الى النفي قصدا دفعا لقولهم فاما الالوهية
لله تعالى فثابتة بلا خلاف فاكتفي في بيانه بالاشارة اليه ولان ما يعمل بطريق
المعارضة استوى فيه البعض والكل كالنسخ ولم يستو هاهنا لانه لا يصح استثناء
الاكثر فانه يصح عند الاكثر ولان ذلك المعارضة ما يستقل بنفسه كالناسخ و
الاستثناء لا يستقل بنفسه فلم يصلح معارضا فاعتبر مع الصدر كلاما واحدا واذا
اعتبرناهما كلاما واحدا يثبت حكم الجملة على وفق ما تقتضيه الجملة كما يجوز ان
يمتنع الحكم مع قيام التكلم يجوز ان يوجد التكلم ولا يكون معتبرا في حق الحكم
اصلا كطلاق الصبي والمجنون ولكن البيان في الترجيح وذا معناه ان الاستثناء
متى جعل معارضا للصدر في الحكم يبقى التكلم بحكمه في صدر الكلام لا ينفي من الحكم الا
بعضه بواسطة الاستثناء وذا لا يصلح حكما للصدر فالالف متى ثبت الفا لم يصلح
لما دونها لانها اسم لعدد معين لا يحتمل ان يطلق على الزائد منه او على الناقص منه
بخلاف ما اذا خص من العام بعضه فان الاسم يقع على الباقي بلا خلل لانه غير
متعرض لعدد معين ولهذا صح التخصيص الى الثلاث في اسم الجمع والى الواحد
في اسم الجنس وهو ان الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل وهو ما كان من
جنس الاول ومنفصل وهو لا يصح استخراجه من الصدر لان الصدر لم يتناوله
لعدم المجانسة فجعل مبتدأ وهذا لانه اذا كان من جنس الاول امكن ان يجعل
استخراجا لبعض ما تكلم به فيصير بيانا ان الثابت ما بقي بعده واذا لم يكن من
جنس الاول لم يكن استخراجا لانه لم يكن داخلا تحته فكان كلاما مبتدأ بخلاف

الاول

الاول فلا يتغير به اصل الثبوت بالاول قال الله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين
اي لكن رب العالمين فانه ليس بعدو لي وقال لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما اي
لكن سلاما لان السلام ليس من جنس اللغو فهو ما خلا عن الفائدة والسلام مشتمل
عليها وقوله الا الذين تابوا استثناء منقطع لان التائبين لم يدخلوا تحت صدر الكلام
لان التائب من تاب من ذنبه بالتوبة والفاسق من لم يطهر ذنبه بالتوبة وكان معناه لكن الذين
تابوا فالله يغفر لهم فلا يتغير به حكم الصدر وليس من حكم التوبة قبول الشهادة لا محالة
فالعبد المؤمن التائب لا شهادة له وكذا قوله الا ان يعفون استثناء منقطع بمعنى
لكن لان حكم الصدر ثبت على العموم وهو وجوب نصف المفروض ثم السقوط يكون
بسبب مسقط يتحقق من بعد وهو العفو والعفو انما يسقط بعد تحقق الوجوب
دون الاستثناء الحقيقي لا يتحقق الوجوب اصلا واما قوله الا سواء بسواء فاستثناء
حال من الاحوال واستثناء الحال من العين محال فيكون الصدر عاما في الاحوال
وهذا لان البيع تارة يكون بطريق المجازفة ومرة يكون بطريق المفاضلة وطورا
يكون بطريق المساواة ولن يثبت اختلاف الاحوال الا في الكثير فلم يتناول الصدر
القليل فكان بيع الحفنة بالحفنتين جائزا لان النص لم يتناوله وقوله لفلان
على الف درهم الا ثوبا استثناء منقطع لانه ليس من جنس الصدر فلم يمكن استخراجه
فجعل نفيا مبتدأ كما لو قال لكن لا ثوب له علي وعدم وجوب عليه لا ينفي وجوب
الالف عليه فيكون الثوب منفيا بنصه والالف ثابتا بنصه وفائدة الخلاف
بيننا وبين الشافعي في الاستثناء انما تظهر في هذه المسألة لان الاستثناء دليل معارض
عنده فيعمل به ما امكن وقد امكن لما ذكرنا وعندنا ليس بدليل معارض بل هو
لاستخراج ما تكلم به ولم يصح استخراجه هنا فيكون بيانا انه ليس بيانا انه ليس
عليه شيء من الثياب بل عليه الف درهم فقط وهذا هو القياس اذا استثنى مكيلا
او موزونا انه لا يصح الاستثناء لان صدر الكلام غير متناول له فلا ينقص من
الالف شيء وهو قول محمد رحمه الله ولكنه استحسن ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله

وقوله المقدرات جنس واحد معنى وان اختلفت الصور لانها تثبت في الذمة ثمنا
وتثبت حالا ومؤجلا ويجوز الاستقراض فيها والاستثناء استخراج وتكلم بالباقي
معنى لا صورة فاذا صح استخراج المقدر من الالف من طريق المعنى بقي صدر
الكلام في القدر المستثنى تسمية الدراهم بلا معنى وذلك هو حقيقة الاستثناء اعني
بقاء الصدر في القدر المستثنى صورة بلا معنى كما في قوله لفلان علي الف درهم الا
مائة فان الالف باق في حق المائة تسمية لا معنى بخلاف ما ليس بمقدر من الاموال كالثوب
لانه ليس من جنس الدراهم معنى اصلا لان الثوب لا يجب في الذمة مطلقا بكل سبب
فلم يصح استخراجه وكان استثناء منقطعا والاستثناء متى تعقب كلمات اي جملا
معطوفة بعضها على بعض ينصرف الى الجميع اي الى جميع ما تقدم ذكره عند
الشافعي رحمه الله بناء على اصله انه معارض مانع للحكم كالشرط ثم الشرط ينصرف
الى الجميع ما سبق حتى يتعلق الكل به كما لو قال عبده حر وامرأته طالق وعليه الحج
الى بيت الله تعالى ان دخلت هذه الدار وقال في آخره ان شاء الله فكذا الاستثناء وعندنا
ينصرف الى ما يليه لان الاصل عدم اعتبار الاستثناء لما مر وانما ترك العمل به في الجملة الاخيرة
للضرورة ولا ضرورة في غيرها بخلاف الشرط لانه مبدل ولا يخرج به اصل الكلام
من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم وهذا لان مقتضى قوله لعبده انت حر
نزول العتق في محل واستقراره فيه وبذكر الشرط يتبدل ذلك لانه يتبين انه ليس
بعلة للحكم قبل الشرط وانه ليس بايجاب للعتق بل هو يمين ومحله الذمة ومطلق
العطف يقتضي الاشتراك فلهذا اثبتنا حكم التبديل بالتعليق بالشرط في جميع
ما سبق ذكره وعلى الاصل الذي بينا وهو ان بيان التغيير يصح موصولا لا
مفصولا مسائل منها اذا قال لفلان علي الف درهم وديعة انه يصدق موصولا
لا مفصولا لان قوله وديعة بيان تغيير فان مقتضى قوله علي الف درهم الا
حار يوجب الالف في ذمته الا انه يحتمل ان تكون عليها حفظها الى ان يؤديها
الى صاحبها لكنه تغيير للحقيقة فيصح موصولا ومنها اذا قال اسلمت الي

الى عشرة دراهم كذا او اسلفتني او اقرضتني او اعطيتني الا اني لم اقبضها ففي هذا كله يصدق
بشرط الوصل استحسانا لان هذا بيان تغيير لان حقيقة هذه الالفاظ تقتضي تسليم
المال اليه ولا يكون ذلك الا بقبضه الا انه يحتمل ان يراد بها العقد مجازا فكان قوله
لم اقبض تغييرا للكلام عن الحقيقة الى المجاز فيصح موصولا لا مفصولا ولو قال
دفعت الي الف درهم او نقدتني الا اني لم اقبض فكذلك الجواب عند محمد رحمه الله
لان الدفع والنقد والاعطاء في المعنى سواء فيجوز ان يستعار للعقد وقال ابو يوسف
رحمه الله لا يصدق موصولا او مفصولا لان الدفع والنقد اسمان للفعل وهو
التسليم ولا شيء وراء العقد لا حقيقة ولا مجازا فكان قوله الا اني لم اقبض رجوعا و
الرجوع لا يصح موصولا او مفصولا فاما الاعطاء فيسمى به العقد مجازا الا ترى انه
لو قال اعطيتك هذا المال كان هبة لان الاعطاء والايتاء واحد والايتاء عبارة عن
التمليك بغير عوض فكذا الاعطاء واذا اقر بالدراهم قرضا او ثمن بيع وقال الا انها
زيوف يصدق موصولا عندهما لان هذا بيان تغيير لان الدراهم نوعان جياد وزيوف
الا ان الجياد غالبة وبها تقع المعاملات فيما بين الناس فصار الآخر كالمجاز فيصح
التغيير اليه موصولا وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يصدق وان وصل لان
عقد المعاوضة يقتضي وجوب المال بصفة السلامة عن العيب والزيافة عيب
فكان رجوعا والرجوع لا يعمل موصولا او مفصولا وصار كدعوى الاجل في
الدين ودعوى الخيار في البيع واذا قال لفلان علي الف درهم من ثمن
جارية باعنيها الا اني لم اقبضها لم يصدق عند ابي حنيفة رحمه الله اذا كذبه المقر له
في قوله لم اقبضها وصدقه في الجهة او كذبه في الجهة وادعى المال وقالا ان
صدقه في الجهة صدق وان فصل لانه اذا صدقه في الجهة ثبت البيع بتصادقهما
فيقبل قول المقر انه لم يقبض وعلى المدعي البينة اذ ليس في اقراره بالشراء ووجوب
المال عليه بالعقد اقرار بالقبض وكان المقر له مدعيا عليه ابتداء تسليم المبيع
وهو منكر والقول قول المنكر وان كذبه في الجهة صدق المقر ان فصل لانه اوا

كذبه في الجهة لم تثبت الجهة التي ادعاها وقد صح تصديقه له في وجوب المال عليه وقوله من
ثمن جارية لم اقبضها بيان تغيير فلا يصح مفصولا والمال لازم على المقر وله ان
هذا رجوع عما اقر به وليس ببيان وهذا لانه اقر بوجوب المال عليه نظرا الى قوله
علي وانكاره القبض في غير المعين ينافي الوجوب لان كل جارية يحضرها البايع
تقدر المشتري ان يقول المبيع غيرها وهذا معنى قولهم الجارية التي هي غير
معينة في حكم المستهلكة والرجوع لا يصح موصولا او مفصولا وقال ابو يوسف
رحمه الله فيمن اودع صبيا محجورا عليه مالا فاستهلكه يضمن الصبي وهو من
باب الاستثناء لان تسليطه على المال باثبات اليد عليه نوعان استحفاظ وغير
استحفاظ فاذا نص على الايداع كان غير الايداع مستثنى والاستثناء من المتكلم تصرف
على نفسه غير منشا ولا حق الغير فلا يبطل الاستثناء بعدم الولاية بل لا يثبت
الا استحفاظا ثم لا يتعدى الاستحفاظ لانه لا ولاية له على الصبي ليلزم عليه الحفظ
فصار كانه لم يوجد تمكينه من المال اصلا فاذا استهلكه ضمن كما لو كان المال في
يد صاحبه فاستهلكه الصبي وقالا هذا ليس من باب الاستثناء لان التسليط
فعل يوجد من المسلط والفعل مطلق ولا عام حتى يصار فيه الى التنويع
وقوله احفظ كلام وليس من جنس الفعل ليجعل تخصيصه بطريق الاستثناء
ولكن معارض بمنزلة دليل الخصوص او ما قاله الشافعي رحمه الله في الاستثناء
وانما يكون معارضا اذا صح منه هذا القبول شرعا كدليل الخصوص انما يكون
معارضا اذا صح شرعا وقوله احفظ لم يصح شرعا فبقي التسليط مطلقا و
الاستهلاك بتسليط من له الحق مطلقا لا يوجب الضمان على البالغ فكيف
على الصبي وقال اصحابنا فيمن قال لاخر بعت منك هذا العبد بالف
درهم الا نصفه ان البيع يقع على نصف العبد بجميع الالف ولو قال على
ان لي نصفه يكون بايعا نصف العبد بنصف الالف لانه اذا استثنى صار الكلام
عبارة عما وراء المستثنى وانما ادخله في المبيع دون الثمن لان المبيع هو المقصود

في

في البيع وما وراء المستثنى من المبيع نصف العبد فصار بايعا لذلك بجميع الالف واما
قوله على ان لي نصفه فهو معارض بحكمه لصدر الكلام فصار بايعا جميع العبد
من نفسه ومن المشتري بالالف وبيعه من نفسه صحيح اذا كان مفيدا الا
ترى ان بيع المضارب من رب المال يجوز لكنه مفيد مع ان كل واحد من
البدلين مملوك له وهنا في الدخول فايدة حكم تقسيم الثمن فيصير داخلا ثم خارجا
ليسقط من الثمن كمن اشترى عبدين بالف درهم واحدهما مملوك المشتري
انه يصير بايعا عبد نفسه منه بحصته من الثمن اذا قسم الثمن على قيمته
وقيمة العبد الذي هو ملك المشتري وقال ابو يوسف رحمه الله فيمن
وكل رجلا بالخصومة على ان لا يقر عليه او غير جائز الاقرار بطل هذا الشرط لان
الاقرار على قوله يصير مملوكا للوكيل لقيامه مقام الموكل لانه من الخصومة ولهذا
لا يختص بمجلس الخصومة فيصير ثابتا بالوكالة حكما لا مقصودا فلا يصح استثناؤه
في الفصل الثاني ولا ابطاله بالمعارضة في الفصل الاول ان الوكالة لما كانت
باقية كان حكمها باقيا لان الشيء اذا بقي بقي حكمه قال محمد رحمه الله جاز استثناؤه
وللخصم ان لا يقبل هذا الوكيل لان الخصومة تناولت الاقرار عملا بالمجاز لما مر
واهمل المجاز وهو الجواب بدلالة الديانة حقيقة اذ المهجور شرعا كالمهجور
عادة وصار من الحقيقة كالمجاز واذا استثنى الاقرار كان بيانا معتبرا فصح
موصولا لا مفصولا ولانه عمل بحقيقة اللغة فصح ولم يكن استثناء حقيقة وعلى
هذا يصح مفصولا لانه بيان تقرير على هذا الوجه اذ الاقرار مسالمة وليس بخصومة
وكان هذا نفيا للمجاز مقررا لحقيقة اللغة واختلف في استثناء الانكار قال
بعضهم لا يصح عند محمد رحمه الله كما هو قول ابي يوسف والاصح انه على الاختلاف
على النكتة الاولى لمحمد فعند محمد يصح لانه صار مجازا عن الجواب
وجوابه الانكار والاقرار فصح استثناء الانكار كما صح استثناء الاقرار وعند ابي يوسف
لا يصح لما مر واما بيان الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له فعلى اربعة

لانه اما ان يكون في الحكم المنطوق كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فصدر
الكلام اوجب الشركة لان الارث اضيف اليهما ثم خص الام بالثلث وكان ذلك
بيانا ان للاب ما بقي وهذا البيان لم يحصل بمحض السكوت عن نصيب الاب
بل بدلالة صدر الكلام صار نصيب الاب كالمنطوق كمن دفع الف درهم الى
رجل مضاربة على ان ما رزق الله من الربح فالنصف لك وسكت او فالنصف
لي وسكت فانه يصح لان مقتضى المضاربة الشركة بينهما في الربح فبيان نصيب
احدهما يصير نصيب الاخر معلوما ويجعل ذلك كالمنطوق فكانه قال ولك
ما بقي وكذا في المزارعة اذا بين نصيب رب البذر ولم يبين نصيب الاخر
جاز لما ذكرنا وكذا اذا قال اوصيت لفلان وفلان بالف درهم لفلان منها
اربعمائة فان ذلك بيان ان للاخر ستمائة وكذا لو قال اوصيت بثلث مالي لزيد
وبكر لزيد من ذلك الف درهم فانه بيان ان ما بقي من الثلث لبكر او يثبت
بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير فانه يكون
بيانا منه لحقيته بدلالة حاله اذ البيان واجب عند الحاجة الى البيان فلو كان
الحكم بخلافه لبين ذلك ولو بينه لظهر مثاله اذا فعل عند النبي عليه السلام فعل ثم
سكت كان سكوته دليلا على مشروعية ذلك الفعل لانه لا يحل له السكوت
اذا شاهد المحظور لانه بعث داعيا للخلق الى الحق فلما سكت كان سكوته دليلا
على شرعيته وكذا سكوت الصحابة رضي الله عنهم عن بيان قيمة الخدمة
للمستحق على المغرور دليل على نفيه بدلالة حالهم لان الموضع موضع الحاجة
الى البيان وكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال فلما سكتوا عن نفي قيم
منافع الخدمة في ولد المغرور دل انها ليست مضمونة وكذا سكوتهم عن
منافع الجارية المستحقة واكسابها دليل على انها غير مضمونة وعلى هذا البكر اذا
بلغها نكاح الولي فسكتت يجعل ذلك اجازة منها بدلالة حالها فانها تستحيي
عن اظهار الرغبة في الرجال ونكول المدعى عليه عن اليمين جعل بمنزلة الاقرار

منه عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لدلالة امتناعه والظاهر من حاله ان يكون محقا في
الامتناع وذا انما يكون بالاقرار وعلى هذا قلنا اذا ولدت امة الرجل ثلاثة اولاد في
بطون مختلفة فقال الاكبر ابني فانه يكون ذلك بيانا منه ان الاخرين ليسا بولدين
له لحال فيه وهو لزوم الاقرار لو كانا منه وهذا لان دعوة نسب ولد منه واجب
ونفي نسب ولد ليس منه واجب ايضا فالسكوت عن البيان بعد تحقق الوجوب
دليل النفي منه او يثبت ضرورة دفع الغرور كسكوت المولى حين راى عبده يبيع
ويشتري فانه يجعل اذنا له في التجارة لضرورة دفع الغرور عمن يعامله فان الناس
يستدلون بسكوته على اذنه فيعاملونه فلو لم يجعل اذنا لكان غرورا واضرارا
بهم وهو مدفوع بالنص وكذلك سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم
بالبيع جعل اسقاطا للشفعة لضرورة دفع الغرور عن المشتري فانه يحتاج الى
التصرف في الدار المشفوعة فلو لم يجعل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة اسقاطا
للشفعة لنقض عليه تصرفه فلدفع الغرور جعلنا سكوته كالتنصيص على اسقاط
الشفعة وان كان سكوته في اصله غير موضوع للبيان او يثبت ضرورة الكلام
كقوله له علي مائة ودرهم بخلاف قوله علي مائة وثوب اعلم انه اذا قال لفلان
علي مائة ودرهم او مائة ودينار او مائة وقفيز حنطة ان العطف جعل بيانا
للمائة انها من جنس المعطوف عندنا وعند الشافعي رحمه الله يلزمه المعطوف
والقول فيه قوله في بيان المائة لانها مجملة والعطف لم يوضع للبيان لانه يقتضي
المغايرة بين المعطوف والمعطوف فكيف يكون ولنا ان قوله ودرهم
بيان للمائة عادة ودلالة اما الاول فلان الناس اعتادوا حذف ما هو تفسير
عن المعطوف عليه في العدد اذا كان المعطوف مفسرا بنفسه كما اعتادوا حذف
التفسير عن المعطوف عليه اكتفاء بذكر التفسير في المعطوف فانهم يقولون
مائة وعشرة دراهم ويريدون بذلك ان الكل دراهم طلبا للايجاز عند طول
الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت

في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف الثوب فانه لا يثبت في الذمة الا سلما فلا يكثر وجوبها فلا يتحقق الضرورة فبقي على الاصل واما الثاني فلان المعطوف مع المعطوف عليه كشيء واحد بدلالة الاشتراك بينهما في الاعراب والحكم والشرط بمنزلة المضاف مع المضاف اليه ولهذا لم يجوزوا الفصل بينهما الا بالظرف في الشعر ثم الاضافة للتعريف حتى يصير المضاف معرفا بالمضاف اليه متى كان معرفا فكذا العطف لتعريف المعطوف عليه متى كان المعطوف صالحا للتعريف بان كان من المقدرات واذا لم يكن من المقدرات كالثياب فلا وهذا لان الثوب مجهول في ذاته فكيف يعرف غيره اما الدرهم فمعروف في ذاته فيصلح للتعريف واتفقوا في قول الرجل لفلان علي احد وعشرون درهما ان الكل دراهم وكذا في قوله احد وعشرون شاة او ثوبا واجمعوا في قوله علي مائة وثلثة دراهم ان المائة من الدراهم وكذا في قوله مائة وثلثة اثواب وثلاث شياه لانه ذكر عددين مبهمين واعقبهما تفسيرا فانصرف اليهما لاستوائهما في الحاجة الى التفسير وقال ابو يوسف رحمه الله في قوله لفلان علي مائة وثوب او مائة وشاة انه يجعل بيانا بخلاف ما اذا قال علي مائة وعبد والفرق ان ما يقسم كالثوب والشاة يحتمل الاتحاد اذ قسمة القاضي حين لا يتحقق الا في متحدي الجنس والعطف دليل الاتحاد فكان المفسر بيانا للمبهم بخلاف العبد فانه لا يحتمل القسمة فلا يتحقق فيه معنى الاتحاد فلا يمكن ان يجعل المفسر بيانا للمبهم وقولهما في الرقيق محمول على انه يحتمل ذلك برأي القاضي فاما بدون ذلك فلا واما بيان التبديل وهو النسخ ففيه مباحث احدها في تفسيره فهو في اللغة التبديل يقال نسخت الريح الآثار اي بدلت ومنه مذهب التناسخ وهو تبديل جسم بجسم آخر بروح الاول وفي الاصطلاح قيل هو رفع حكم بدليل شرعي متاخر وقيل بيان منتهى ما اراد الله تعالى بالحكم الاول من الوقت والاصح انه بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقدير اوهامنا استمراره بطريق التراخي ونعني بالحكم المحكوم اذ الحكم صفة ازلية لله تعالى وقيد بالمطلق

مطلب مذهب التناسخ

ليخرج الموقت ولا يلزم التخصيص على قول من جوز متراخيا لانه بيان انه غير مراد من الاصل لا انه انتهى بعد الثبوت والحاصل انه في حق الشرع بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا بيانا محضا في حق صاحب الشرع وهو كالقتل بيان محض للاجل في حق علام الغيوب لان المقتول ميت باجله وفي حق القاتل تغيير وتبديل حتى يستوجب به القود ورد قول القاضي ابي بكر والغزالي رحمهما الله انه الخطاب الدال على ارتفاع حكم ثابت بخطاب متقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه لانه حد للناسخ لا للنسخ ولان الفعل قد يكون ناسخا وكذا المنسوخ فتقييده بالخطاب فاسد وثانيها في جوازه فهو جائز عندنا بالنص وهو قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها ووجه الاستدلال به ان جواز التمسك بالقرآن ان توقف على صحة النسخ فيعود الامر الى ان نبوة محمد عليه السلام لا تصح الا مع القول بالنسخ وقد ثبت نبوة محمد عليه السلام فثبت صحة النسخ وان لم يتوقف عليه فحينئذ تصح الاستدلال بهذه الآية على النسخ خلافا لليهود لعنهم الله ويروى عن بعض المسلمين انكار النسخ ولكنه لا يتصور هذا القول ممن يعتقد الاسلام فان شريعة محمد عليه السلام ناسخة لما قبلها من الشرائع فكيف يتصور هذا القول مع اعتقاده بهذه الشريعة واليهود في ذلك فرقتان منهم من اباه سمعا واحتجوا بانهم وجدوا في التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض فثبت انه دائم بالنص الى يوم القيامة وفي تجويز النسخ ارتفاعه وبانه ثبت بالتواتر عن موسى عليه السلام انه قال لا نسخ لشريعته كما يكون انتم ذلك في شريعتكم ومنهم من اباه عقلا متشبثا بان الامر يدل على حسن المامور به والنهي يدل على قبح المنهي عنه والفعل الواحد اما ان يكون حسنا او قبيحا ولا يجوز ان يكون حسنا وقبيحا فان حسنا كان النهي عنه نهيا عن الحسن وان كان قبيحا كان الامر امرا بالقبيح فيلزم الجهل والسفه وتعالى رب العزة عنهما والجواب عنه

لان الفعل قد يكون مصلحة في وقت ومفسدة في وقت كشرب الادوية وقد يكون مصلحة
في وقت دون وقت فيامر به في الوقت الذي علم انه مصلحة فيه وينهى عنه في الوقت
الذي علم انه مفسدة فيه وهو كتبديل الصحة بالمرض والمرض بالصحة وتبديل
الغنى بالفقر والفقر بالغنى وعن الاول بانه ثبت بكتاب الله تعالى انهم حرفوا
ما في التوريه وزادوا فيه ونقصوا فلم يبق عليهم التوريه صحيحه وعن الثاني بمنع التواتر
فانه لم يبق من اليهود عدد التواتر في زمان بخت نصر فانه روي انه قتل اهل بيت
المقدس واحرق اسفار التوريه ودليلنا على جوازه ووجوده من حيث السمع اتفاق
الكل ان ادم عليه السلم كان يزوج الاخت من الاخ وحرمه الله تعالى على موسى وغيره
وان حوا خلقت من ادم عليه السلم وحلت له واليوم حرام على الذكر نكاح المتولد
منه كنكاح البنت بلا خلاف بيننا وبينهم ومن حيث العقل ان النسخ عندنا
انما يجري فيما يجوز ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا فاذا شرع مطلقا احتمل ان
يكون موقتا واحتمل ان يكون موبدا اذ الامر يقتضي كونه مشروعا حسبا لا بقا بل البقا
باستصحاب الحال لا بالامر كحيوة المفقود فانه باق باستصحاب الحال لا بدليل
موجب وهذا لان احيا الشريعة بالامر كاحيا الشخص وذا لا يوجب بقاءه وانما يوجب
وجوده واما البقا فابقا الله تعالى اياه فكما ان الاماتة بعد الاحيا بيان لمدة الحيوة
التي كانت معلومة عند الخالق وكان ذلك غيبا عنا لا بدا وجهل بعواقب الامور
فكذا النسخ بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى وكان غيبا
عنا لا جهل وسفه فان قيل فعلى هذا لا يكون نسخا للامر قلنا نعم ليس
في النسخ تعرض للامر ولكن للحكم الثابت به ظاهرا فان قلت لو كان بقا المشروع
بالاستصحاب لما بقيت الشرايع قطعا كحيوة المفقود قلت لما قبض
النبي عليه السلم وجب الحكم بالبقا قطعا لتيقننا بان لا نسخ بعد انقطاع الوحي
فاما في زمان الوحي فالبقا غير يقين حتى كان تركه جايزا بخبر الواحد كاهل قبا
تركوا قبلة بيت المقدس بخبر واحد فصوبهم النبي عليه السلم فان قيل الامر بذبح الولد

في قصة ابرهيم عليه السلم نسخ حتى حرم ذبح الولد بعد الفدا والذبح شي واحد لا يبقى
بعد الامتثال به وكان حسنا بعينه بالامر به فسخا بالنسخ قلنا لم يكن ذلك نسخ
للحكم بل ذلك الحكم كان ثابتا الا ان المحل الذي اضيف اليه الحكم لم يحله الحكم على
طريق الفدا دون النسخ وقد سمى الله تعالى محققا رؤياه بقوله قد صدقت الرويا
اي حققت ما امرت به وكان ذلك ابتلاء استقر حكم الامر عنده في اجزا الحال وانما
النسخ بعد استقرار المراد بالامر وكيف يكون نسخا بلا تركه وهو انتها الحكم وثانيها
في بيان محله ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم في نفسه لم يلحق به ما ينافي النسخ من توقيت
او تابيد ثبت نصا او دلالة بيانه ان الصانع تعالى وتقدس باسمائه وصفاته
قديم فلا يحتمل شي من صفاته واسمائه النسخ لانه من الواجبات فلا يحتمل العدم
وكذا ما كان ممتنعا كالشريك والولد والصاحبة والمكان وغير ذلك لا
يحتمل الوجود وكذا ما يكون موقتا الى وقت معلوم كما يقال حرمت كذا سنة والحسنه
سنه فان النهي قبل مضي تلك المدة بدا وجهل بعاقبة الامر فلا يجوز ومثالها
في المنصوصات وكذا ما يكون موبدا نصا كقوله تعالى خالدين فيها ابدا وقوله وجاعل
الذين اتبعوك اي المسلمين لانه معقول في اصل الاسلام وان اختلفت الشرايع دون
الذين كذبوه وكذبوا عليه من اليهود والنصارى فوق الذين كفروا الى يوم القيامة
بالحجة او بهما او بالسيف في اكثر الاحوال الا بيان التوقيت بعد التنصيص على التابيد
لا يكون الا على وجه البدا وظهور الغلط والله تعالى يتعالى عن ذلك وكذا ما ثبت
تابيده دلالة كشرايع محمد عليه السلم التي قبض على قرارها فانها موبدة لا يحتمل النسخ لانه
ثبت بالنص انه خاتم النبيين ولا نسخ الا بوحي على لسان نبي وقال الجمهور لا نسخ
في الاخبار وقال البعض يجوز في الاخبار التي تكون في المستقبل وقلنا ان كان
في الاحكام الشرعية كقوله تعالى يتربصن بانفسهن ويرضعن اولادهن فهو كالامر
والنهي في احتمال النسخ واما في غير الاحكام كالاخبار بقيام الساعة ويدخل المومنين
الجنة ويدخل الكافرين النار فلا لانه يودي الى الكلف في الخبر فان العالم بعواقب

لا يحسن عملا بالحديث وكذا الخبر عن وجود ما هو ماض او عما هو موجود في الحال لا يحتمل
وانما لا يجوز ذلك في معاني الاخبار لا في التلاوة ورابعها في بيان شرطه فشرطه التمكن
من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة لما ان حكمه بيان المدة
لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن
اعلم ان شرط جواز النسخ عندنا التمكن من عقد القلب دون التمكن من الفعل
وعند المعتزلة التمكن من الفعل والحاصل ان حكم النسخ بيان لمدة عقد القلب
والعمل بالبدن جميعا تارة ولعقد القلب على الحكم طورا وهو الحكم الاصلي فيه والعمل
بالبدن من الزوائد عندنا وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن وذا انما يكون
بعد الفعل او التمكن منه لان الزوال بعد التمكن منه يعرف من العبد وقالوا لان
العمل بالبدن هو المقصود بالامر والنهي اذ الابتلاء في الفعل فالنسخ قبل التمكن من
الفعل يكون بداء ولنا الحديث المشهور وهو ان الله تعالى فرض على عباده خمسين
صلوة في ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس بسؤال النبي عليه السلام وكان ذلك نسخا قبل
التمكن من الفعل لان التمكن منه يكون في يوم وليلة والنسخ كان في ليلة ولكن بعد عقد القلب
عليه وهذا لانه عليه السلام مقدم الامة واسوتهم وكان هو وحده في حكم كلهم وسادا
مسد جميعهم ولهذا خص النبي عليه السلام بالنداء وعم بالخطاب في قوله يا ايها النبي
اذا طلقتم النساء فطلقوهن ولا شك انه عقد بقلبه على ذلك وكان الكل قد اعتقدوه
ولا يقال ان الله تعالى ما فرض ذلك عزما وانما فوض ذلك الى راي رسول الله
عليه السلام وحسبه لان في الحديث انه عليه السلام سال التخفيف على امته غير مرة وما زال
يسال ذلك ويجيبه ربه حتى انتهى الى الخمس فعلم انه كان نسخا على وجه التخفيف
بسؤاله بعد الفرضية ولان النسخ جائز بعد وجوب جزء من الفعل او ما يصلح
للتمكن من جزء منه وان كان نظام الامر يتناول كله لان الادنى يصلح مقصودا بالابتلاء
وهو المقصود فيما يامر الله تعالى به عباده فكذلك عقد القلب على حسن المامور
به على حقيقته يصلح ان يكون مقصودا بالابتلاء الا ترى ان في المتشابه لم يكن

لم يكن الابتلاء الا بعقد القلب عليه واعتقاد الحقية فيه ولان الفعل لا يصير قربة الا بعزيمة
القلب وعزيمة القلب قد تصير قربة بلا فعل قال عليه السلام نية المؤمن خير
من عمله والفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة فالصلوة تسقط عن الحائض
فعلا لا اعتقادا واذا كان كذلك جاز ان يكون عقد القلب مقصودا دون
الفعل ولا يقال ان الامر يقتضي حسن المامور به والمامور به وهو الفعل
هو المقصود بالامر فاذا وقع النسخ قبل الفعل صار بمعنى البداء لعدم حصول
المقصود بالامر لان عين الحسن لا يثبت بالتمكن من الفعل وانما يثبت بحقيقة
الفعل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز النسخ ما لم يتحقق الفعل وقد جاز النسخ بعد التمكن
من الفعل قبل الفعل بالاجماع فعلم ان المقصود منه هو عقد القلب على حسنه
وخامسها في بيان الناسخ والقياس لا يصلح ناسخا وكذا الاجماع عند الجمهور وانما
يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا ومختلفا خلافا للشافعي رحمه الله في المختلف
اعلم ان الحجج اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس اما القياس فلا يصلح
ناسخا خلافا لبعض اصحاب الشافعي رحمه الله لان النسخ بيان مدة بقاء الحكم
وكونه حسنا الى ذلك الوقت ولا مجال للراي في معرفة انتهاء وقت الحسن ولا يجوز
النسخ به واما الاجماع فقد ذكر عيسى بن ابان انه يجوز ان يكون ناسخا لانه يوجب
علم اليقين كالنص فيجوز النسخ به كما يجوز بالنص والصحيح انه لا يجوز النسخ به
لان المنسوخ بالاجماع اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا لا يجوز الاول لانه يقتضي
وقوع الاجماع على خلاف النص وخلاف النص خطا
والاجماع لا يكون خطا ولا الثاني لان الاجماع الثاني اما ان يقتضي ان الاجماع
الاول حين وقع كان خطا او صوابا والاول باطل لان الاجماع لا يكون خطا
ولو كان صوابا لما كان المنسوخ اولى به من الناسخ وان كان الثاني واما ان يكون
مثبتا للحكم مطلقا او موقتا فان كان الاول استحال ان ينفذ الحكم وان كان موقتا
فكذلك الاجماع ينتهي عند حصول تلك الغاية بنفسه فلا يكون الاجماع ناسخا له و

لا الثالث لعدم شرطه اذ شرط صحه القياس ان لا يكون على خلاف الاجماع فان قيل
القياس كان صحيحًا قبل الاجماع لعدم المانع ثم يحدث الاجماع من بعد فيرتفع حكمه
وليس النسخ الا هذا قلنا الثالث ان من شرط صحة القياس عدم الاجماع
فاذا وجد الاجماع فقد زال حكمه شرط صحه القياس وزوال الحكم لزوال شرطه لا يكون
نسخا ولان الاجماع عباره عن اجتماع الاراء على شي وقد بينا انه لا مجال للراى
في معرفه وقت الحسن ولان النسخ لا يكون الا في حيوه النبي عليه السلم اتفاقا على انه لا نسخ
بعده والاجماع ليس بحجه في حيوته لان الاجماع لا ينعقد بدون رايه اذ الرجوع اليه
فرض فاذا وجد البيان منه كانت الحجه البيان المسموع منه والاجماع انما يكون
حجه بعده ولا نسخ بعده وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنه وذلك اربعه اقسام
نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنه بالسنه ونسخ الكتاب بالسنه ونسخ السنه
بالكتاب والكل جايز عندنا وقال الشافعي رحمه الله بفساد القسمين الاخيرين
واحتج بقوله تعالى ما ننسخ من ايه او ننسها نات بخير منها او مثلها والسنه لا يكون
مثلا للقران ولا منه اذ القران معجز والسنه لا ولان قوله نات بخير منها يفيد انه
ياتي بما هو من جنسه كما لو قال انسان ما اخذ منك من ثوب اتيك بخير منه يفيد
انه ياتيه بثوب اخر من جنسه ولكن خيرا منه وجنس القران قران ولانه يفيد انه
المتفرد بالاتيان بذلك الخير وذلك القران الذي هو كلام الله تعالى دون السنه
التي يأتي بها الرسول عليه السلم ويؤيده قوله تعالى الم تعلم ان الله على كل شي قدير وبقوله تعالى ثاني
لتبين للناس ما نزل اليهم وصفه بانه مبين للقران والنسخ رفع والرفع ضد
البيان وبقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقا نفسي ان اتبع الا ما يوحى
الي وهذا يدل على انه كان متبعا لما اوحي اليه لا مبدلا لشي منه والنسخ تبديل
وبقوله عليه السلم اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى
فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه والناسخ مخالف لما في كتاب
الله فوجب رده بهذا الحديث وابان في هذا صيانه الرسول عليه السلم عن سمه

الطعن

الطعن ولا يلحقه طعن في بيان احكام الشرع الا يكون ابعد عن الطعن فيه وهذا
لانه لو نسخ القران بالسنه لكان للطاعن ان يقول هو اول مخالف لما يزعم انه منزل
عليه فكيف يعتمد على قوله وكذا لو نسخت السنه بالكتاب لكان للطاعن ان يقول قد
كذبه ربه فيما قال فكيف يصدقه فيجب سد هذا الباب بما قلنا اكراما لرسوله وصيانه
لشريعته فلا يكون الكتاب الا مصدقا لما سن رسول الله عليه السلم ولا ينطق الرسول
الا مسقا لما في الكتاب مبينا ليزداد علم ما في الكتاب بيانه ويزداد صدق الرسول بتصديق
الكتاب اياه فيكون السنه مع الكتاب مما يؤيد كل واحد منهما بالاخر اذ كل واحد
منهما حجه من حجج الله فلا يستدل بهما الا على سبيل التعاون والتايد وذا فيما قلنا وقد
احتج بعض اصحابنا في ذلك بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان
ترك خيرا الوصيه للوالدين والاقربين ففيه تنصيص على ان الوصيه للوالدين
والاقربين فرض ثم نسخت بقوله عليه السلم لا وصيه لوارث ورد بانه خبر الواحد
اذ لو كان متواترا لنقل كذلك لانه خبر في واقعه مهمه تتوفر الدواعي على نقله وليس
فليس ونسخ القران بخبر الواحد لا يجوز وهذا ضعيف لانه ليس بخبر الواحد وبانها
نسخت بايه المواريث لان كون الميراث حقا للوارث يمنع صرفه الى الوصيه وهو
ضعيف لانها اوجبت حقا اخر بطريق الارث والايجاب بسبب لا ينافي ايجابا كان
بسبب اخر قبله وبدون المنافاه لا يتحقق النسخ وباذن الله تعالى انزل ايه اخرى ناسخه
لها لكنه لم يبلغنا الانتساخ تلاوتها وبقي حكمها وهو مردود لان فتح هذا الباب يؤدي
الى القول بالتوقف في جميع احكام الكتاب لاحتمال كل نص ان يكون منسوخا
بايه اخرى لم يظهر وبان في ايه المواريث ترتيب الارث على وصيه منكره حيث
قال من بعد وصيه يوصي بها او دين والوصيه التي كانت مفروضه معروفه معهوده
فانه قال الوصيه للوالدين وكانت غير الوصيه المعهودة الواجبه للوالدين
والاقربين ولو كانت تلك الوصيه باقيه عند نزول ايه المواريث مع الميراث
ثم نسخت بالسنه لوجب ان يكون الارث مرتبا على تلك الوصيه ثم الوصيه النافله

لان الفرض مقدم على النفل فلما رتب عليه النافلة وهي الوصية المشروعة اليوم كان الترتيب بيانا
على نسخ تلك الوصية ودل الاطلاق عن الترتيب على الواجبة على نسخ القيد كما دل القيد
على نسخ الاطلاق ولان النسخ نوعان احدهما ابتداء حكم بعد انتهاء حكم كان
قبله والثاني نسخ بطريق الحوالة كما نسخ فرض التوجه عند اداء الصلوة من بيت المقدس
الى الكعبة وانتساخ الوصية للوالدين والاقربين باية المواريث من النوع الثاني
وبيانه ان الله تعالى فوض بيان نصيب كل قريب الى من حضره الموت على ان
يراعي الحدود في ذلك ثم تولى بيان ذلك بنفسه في اية المواريث وقصره على حدود
لازمة نحو النصف والربع والثمن والثلثين والثلث والسدس فبطل ما فوض اليهم
واليه اشار بقوله يوصيكم الله في اولادكم اي الذي فوض اليكم تولى بنفسه اذ عجزتم
عن مقاديره الى قوله لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا وهو كمن امر غيره باعتاق
عبده ثم يعتقه بنفسه فانه يتضمن بطلان تلك الوكالة لحصول ما امر بتحصيله بتوليه
بنفسه فهنا لما بين الله تعالى نصيب كل فريق لم يبق حكم الوصية للوالدين والاقربين
لحصول المقصود باقوى الطرق واليه اشار النبي عليه السلم في قوله ان الله تعالى اعطى كل
ذي حق حقه فلا وصية لوارث اي الحق الثابت بالوصية لهم صار معطى للوارث
فانتسخ الحكم الاول بالارث وانتهى وبه تبين ان هذا الحديث ورد بعد اية المواريث
حيث قال الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه وكان النسخ باية المواريث لا به وبعضهم
بان الله تعالى شرع حد الزنا الامساك في البيوت بقوله تعالى فامسكوهن في البيوت
ونسخه السنة وهو قوله عليه السلم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب
جلد مائة ورجم بالحجارة ورد بان عمر رضي الله عنه اخبر ان الرجم مما كان يتلى في القران
حتى قال لولا ان الناس يقولون ان عمر رضي الله عنه زاد في كتاب الله تعالى لكتبت
على حاشية المصحف الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وكان
هذا نسخ الكتاب بالكتاب ولان الله تعالى شرع الامساك حدا الى غاية وهو ان
يجعل الله لهن سبيلا وهذه الغاية مجملة اذ السبيل غير معلوم معناه وانما بين النبي عليه السلم

ذلك

ذلك المجمل بقوله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام
والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ولا خلاف ان بيان المجمل من الكتاب يجوز
بالسنة وبعضهم بقوله فاتوا الذين ذهبت ازواجهم مثل ما انفقوا فان هذا الحكم
منصوص في القران وقد انتسخ ولم يظهر نسخه بالكتاب فثبت انه منسوخ بالسنة
الا انه يقال ولم يظهر لها سنة ناسخة ايضا فان جاز لكم الحمل على سنة لم يظهر جاز لنا
الحمل على كتاب لم يظهر وبين اهل التفسير كلام فيما هو المراد بالاية واشبه ما قيل فيه ان
من ارتدت امرأته بدار الحرب فقد كان على المسلمين ان يعطوه من الغنيمة بان
يعطوا زوجها ما ساق اليها من الصداق واليه اشار بقوله تعالى فعاقبتم اي فغنمتم من المشركين
لسبيهم واسترقاقهم واغتنام اموالهم وكان ذلك بطريق الندب ولم ينسخ ومن الحجة
ان التوجه الى الكعبة حين كان بمكة ان ثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة التي اوجبت
التوجه الى بيت المقدس حين قدم المدينة اذ التوجه الى بيت المقدس ثابت بالسنة
اجماعا اذ ليس في الكتاب ما يوجد دليلا عليه الا قوله فثم وجه الله وذلك يدل على نفي
يقتضي التخيير بين الجهات والثابت بالسنة من التوجه الى بيت المقدس نسخ بالكتاب
وهو قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام والشرايع الثابتة بالكتب السالفة صارت
شريعتنا وما ثبت ذلك الا بتبليغ الرسول عليه السلم فكان سنته وروي انه عليه السلم ترك
في صلوته سورة المؤمنين ونسي اية فلما اخبر به قال الم يكن فيكم ابي فقال ابي نعم
فقال هلا ذكرتنيها قال ظننت انها نسخت فقال لو نسخت لاخبرتكم وقد اعتقد
نسخ الكتاب بغير الكتاب ولم ينكر ذلك عليه رسول الله عليه السلم ودل على حقيته وقالت
عائشة رضي الله عنها ما خرج رسول الله عليه السلم من الدنيا حتى اباح الله تعالى من
النساء ما شاء وكان نسخا للكتاب وهو قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد بالسنة
وهو بيانه عليه السلم ان الله تعالى اباحه ذلك اذ ليس في الكتاب بيان اباحته
وصالح رسول الله عليه السلم اهل مكة عام الحديبية على رد نسائهم ثم نسخ بقوله فان
علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار وهذا نسخ السنة بالكتاب واباحة الخمر

ناسخه في الابتداء بالسنة ثم نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ولأن النسخ بيان مدة الحكم كما مر والنبي عليه السلام بعث مبينًا قال الله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فيجوز ان يتولى النبي عليه السلام بيان مدة بقاء ما ثبت بالكتاب بلفظه وجاز ايضا ان يتولى الله تعالى بيان مدة بقاء ما سنه رسوله بكتابه ولان بالكتاب يزيد نسخه على السنة لان نظمه معجز دون نظمها لانه عبارة مخلوق يصلح ناسخا لها واما السنة فانما نسخ بها حكم الكتاب دون نظمه لانه عبارة مخلوق فيصلح ناسخا لها واما السنة فانما نسخ لك وكل واحد من الحكمين ثابت بطريق الوحي وشارعه علام الغيوب لا غيره فاذا بقي نظم الكتاب ونسخ حكمه صح القول بان الحكم الثاني مثل الاول او خير منه من حيث زيادة الثواب او من حيث انه ايسر على العباد او اجمع لمصالحهم عاجلا وآجلا وهو المراد بقوله نأت بخير منها او مثلها وتبين بهذا انه لا يبدل شيئا من تلقاء نفسه لانه تعالى قال وما ينطق عن الهوى وانما يتبع ما يوحى اليه ولكن العبارة فيه مفوض له عليه السلام والحكم ثابت من الله تعالى واما الحديث فقد قيل انه غير صحيح لانه بعينه مخالف لكتاب الله تعالى اذ في الكتاب وجوب اتباعه مطلقا وفي هذا الحديث وجوب اتباعه مقيدا وهو ان لا يكون مخالفا في الكتاب ولئن صح فالمراد به اخبار الآحاد للمشروع من قبله او المنقول عنه نقلا متواترا وفي اللفظ اشارة اليه حيث قال اذا روي لكم عني حديث ولم يقل اذا سمعتم مني وبه نقول ان نسخ الكتاب لا يجوز بخبر الواحد والمراد بقوله وما خالف فردوه عند التعارض اذا جهل التاريخ حتى لا يوقف على الناسخ والمنسوخ منهما ونحن نقول نعمل بما في كتاب الله تعالى لا بالحديث وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما ولو وقع الطعن لمثله لما جاز نسخ الكتاب والسنة بالسنة لان للطاعن ان يطعن فيه ايضا لانه يقول انه خالف قوله وناقض والمناقض لا يعبأ بقوله بل في ذلك تعظيم رسول الله عليه السلام واعلاء منزلته من حيث ان الله تعالى فوض اليه بيان الحكم وجعل لعبارته منزلة يثبت بها مدة الحكم الذي هو ثابت بوحي متلو حتى يثبت به انتساخه ونسخ الكتاب

الكتاب

بالكتاب كقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا من الذين كفروا بقوله الآن خفف الله عنكم الى قوله يغلبوا الفين باذن الله وقوله فاعف عنهم واصفح نسخ بقوله فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ونسخ السنة بالسنة كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وكنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي ان تمسكوها فوق ثلاثة ايام فامسكوها ما بدا لكم وكنت نهيتكم عن الشرب في الدبا والحنتم والمزفت والنقير فاشربوا في الظروف فان الظروف لا تحل شيئا ولا تحرمه ونسخ خبر الواحد بمثله جائز ايضا ونسخ الشيء الى بدل او الى بدل مثله او اخف منه او اثقل جائز عندنا فان تقديم الصدقة على النجوى ثبت بقوله تعالى فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ من غير بدل ووقوف الواحد من العشرة في الجهاد كان حراما ثم نسخ ببدل هو اخف منه وهو فرار الواحد من الاثنين والصفح عن الكفار كان واجبا في الابتداء ثم نسخ بقتال الذين يقاتلون بقوله وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ثم نسخ بقتالهم كافة وقاتلوا المشركين كافة والناسخ هنا اشق ونسخ التخيير الثابت بين الصوم والفدية ابتداء بقوله وان تصوموا خير لكم بفرضية الصوم حتما بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه والناسخ اشق وقال بعضهم لا يصح الا بمثله او اخف لقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها وقلنا المراد بالمثل والخير من حيث الثواب وفي الاشق فضل الثواب وسادسها في بيان المنسوخ والمنسوخ التلاوة والحكم والحكم دون التلاوة والتلاوة دون الحكم ونسخ وصف في الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانه نسخ عندنا وعند الشافعي رحمه الله تخصيص حتى ابينا زيادة النفي على الجلد بخبر الواحد وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والطهارة بالقياس اما الاول فنحو صحف ابراهيم عليه السلام التي اخبرنا الله تعالى بنزولها وما بقي منها الآن تلاوة ولا عمل وذلك باحد طريقين اما بصرف الله تعالى القلوب عن حفظها ورفع ذكرها عن القلوب او بموت من يحفظها من العلماء بلا خلف ومثل هذا النسخ كان جائزا

مطلب المنسوخ

في القرآن في حق النبي عليه السلام بقوله سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله قال الحسن وقتادة
أي إلا ما شاء الله أن ينسخه فتنساه. فأما بعد وفاته فممتنع لقوله تعالى إنا نحن نزلنا الذكر
وإنا له لحافظون أي نحفظه من الإلحاقة بتبديل صيانة للدين إلى آخر الدهر
وهذا لأنه لا يجوز أن يراد حفظه لديه لأنه تعالى عن النسيان والغفلة فثبت أنه أراد
به حفظه لدينا فإنه مما يحتمل ضياعه بتبديل منا قصداً كما فعل أهل الكتاب أو نسيان
ولو كان التبديل جائزاً في حقه عليه السلام بالنسخ فعلم أن المراد به بعد وفاته عليه السلام
وأما النوع الثاني والثالث فجائزان عند الجمهور خلافاً للبعض قالوا إن المقصود
بالنص بيان الحكم فلا يبقى النص بدونه لخلوه عما هو المقصود والحكم بالنص ثبت
فلا يبقى بدونه لأن الحكم كالأثر بلا سبب لا يبقى بلا سبب ولنا أن الحبس في
البيوت والإيذاء باللسان نسخا بالجلد والرجم وبقيت التلاوة وكذا الاعتداد بالحول
كان ثابتاً على المتوفى عنها زوجها بقوله متاعاً إلى الحول غير إخراج ثم نسخ مع بقاء التلاوة
وتقديم الصدقة بين يدي النجوى نسخ مع بقاء التلاوة وغير ذلك ولأن للنظم حكمين
جواز الصلاة والإعجاز وكل واحد منهما مقصود ألا ترى أن بالمتشابه لا يثبت إلا هذان
الحكمان فجاز أن ينسخ الحكم الذي هو العمل به ويبقى هذان الحكمان وأما نسخ التلاوة
وبقاء الحكم فمثل قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلاثة أيام متتابعات فمتتابعات
نسخت تلاوتها وبقي حكمها وهذا لأن التلاوة متى نسخت بقيت وحياً غير متلو والحكم
والحكم مما يجب به وبعض التلاوة حكم مقصود يجوز ثبوتها بنفسها وانتساخها كذلك
ثم عبد الله كان يقرأها وهو عدل فلم يبق لتصديقه وجه إلا أن يقال إنها كانت ثابتة
غير أن الله تعالى لما نسخها دون حكمها رفع ذكرها عن القلوب إلا عن قلب عبد الله
ليبقى الحكم بقراءته ولا تثبت التلاوة بروايته لعدم النقل المتواتر الذي به يثبت
القرآن وأما الرابع فإنها نسخ عندنا وعند الشافعي رحمه الله تخصيص
وبيان وليس بنسخ حتى جوز الزيادة على النص بخبر الواحد والقياس في ذلك
مثل زيادة النفي على الجلد وزيادة قيد الإيمان في رقبة كفارة اليمين والظهار

له أن الرقبة عامة تتناول المؤمنة والكافرة فإخراج الكافرة منها يكون تخصيصاً
لا نسخاً لأن له إخراج بعض الأعيان من الاسم العام وهذا لأن النسخ رفع الحكم المشروع
وفي الزيادة تقرير الحكم المشروع وإلحاق شيء آخر به فلا يكون نسخاً فإن إلحاق صفة
الإيمان بالرقبة لا يخرج الرقبة من أن تكون مستحقة الإعتاق في الكفارة وكذلك
الواجب بالكتاب في حق الزاني جلد مائة والكتاب لا يتعرض للنفي فمتى ألحقنا النفي
بالجلد لا يخرج الجلد من أن يكون مشروعاً فإن قيل زيادة النفي على الجلد
ليست بتخصيص قلنا ليس الشرط أن تكون الزيادة تخصيصاً بل الشرط أن لا تكون
نسخاً وتكون بياناً إذ البيان عبارة عن إثبات وصف زائد للشيء يزداد به وضوحاً
مع بقاء الأصل بحاله والزيادة بهذه الصفة لأن المنصوص عليه تحرير الرقبة
باق ولكنه ضم صفة الإيمان إليه والنص ساكت عن هذه الصفة فضم صفة الإيمان
إلى الرقبة لا يغير الرقبة قلنا إن ما ذكرتم يدل على أن الزيادة بيان صورة
ولا نزاع في ذلك لأنا ندعي أنها نسخ معنى لوجود حده وهو بيان انتهاء الحكم الأول
وهذا لأن النص يقتضي أن يكون الجلد حداً ومتى ألحق النفي به لا يبقى الجلد حداً
حتى لا يخرج الإمام عن عهدة إقامة الحد بالجلد وحده لأنه صار بعض الحد حينئذ
وبعض الحد ليس بحد وكان نسخاً لأنه قد انتهى الحكم الأول ولا يقال الكلية
ليست بحكم شرعي حتى تقبل النسخ لأن الكلية لم تعرف إلا بالشرع وكانت حكماً شرعياً
وكذا النص يقتضي جواز التكفير بتحرير رقبة كافرة فتقييد الجواز برقبة مؤمنة
يؤدي إلى إبطال حكم ثبت بالكتاب وهذا لأن القيد والإطلاق ضدان و
النص المطلق يوجب العمل بإطلاقه فإذا صار مقيداً صار شيئاً آخر لأنه صار
المطلق بعضه وبعض الشيء حكم ذلك الشيء كبعض العلة ولهذا قلنا إذا جلد
القاذف تسعة وتسعين سوطاً لا يسقط شهادته في ظاهر الرواية لأنه بعض الحد
وليس بحد فثبت أنها نسخ لأنه قد انتهى الحكم الأول والزيادة ليست بتخصيص لأنه
تصرف في النظم ببيان أن بعض ما تناوله العام غير مراد به والإطلاق لا يتناول

الفقد لان الاطلاق عبارة عن عدم القيد والتقييد عبارة عن وجوده فاذا لم يكن الرقبة
متناولة للاوصاف كيف يمكن تخصيص بعضها ولان المخصوص اذا لم يبق مرادا
بالنص العام بقي الباقي ثابتا بذلك النص العام فلم يكن متغايرا وما ثبت بالتقييد لم يبق
الحكم ثابتا بمطلق بل بالمقيد فثبت انه في معنى النسخ والنسخ في الحكم الثابت
بالنص لا يجوز بخبر الواحد والقياس ولهذا لم يجعل قراءة الفاتحة فرضا لئلا
تصير زيادة على النص بخبر الواحد ولم يجعل الطهارة شرطا في طواف الزيارة
لانه زيادة على النص بخبر الواحد وقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله
لا يحرم القليل من المثلث لانه بعض المسكر وما لبعض العلة حكم العلة وقلنا
اذا وجد المحدث او الجنب الماء القليل لانه بعض المطهر فلا يكون مطهرا فوجوده   لاستعمال ح
لا يمنع التيمم واذا شهد احد الشاهدين ببيع العبد بالف والاخر بالف وخمسمائة
لا يقبل الشهادة ولا يثبت البيع لان الذي يشهد بالف وخمسمائة جعل الالف
بعض الثمن وقد صار كلام ...وجه فكانا غيرين **فصل في افعال النبي**
عليه السلام افعال النبي عليه السلام سوى الزلة اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض
والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله عليه السلام واقعا على جهة نقتدي به في ايقاعه على
تلك الجهة وما لم نعلم على اي جهة فعله قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة
افعال النبي عليه السلام التي تصلح للاقتداء اربعة على ما بينا اما الزلة فلا تدخل
في هذا الباب لانها لا تصلح للاقتداء وكذا ما يحصل في حالة النوم ولا عبرة به والزلة
اسم لفعل غير مقصود في عينه ولكن اتصل الفاعل به عن فعل مباح قصده
فزل بشغله عنه الى ما هو حرام لم يقصده اصلا يقال زل الرجل في الطين اذا لم يوجد
القصد الى الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق كما ان في الزلة وجد
قصد الفعل لا قصد العصيان وانما يعاتب وان لم يقصد المعصية لتقصير
منه كما يعاتب من زل في الطين والمعصية اسم لفعل حرام مقصود بعينه
وقد يسمى الزلة معصية مجازا ولا تخلو الزلة عن اقتران بيان انها زلة اما من

الفاعل

من الفاعل كقول موسى عليه السلام حين قتل القبطي بوكزة هذا من عمل الشيطان وموسى
عليه السلام كان مستأمنا فيهم ولا يباح للمستأمن من المسلمين ان يقتل كافرا منهم وان
كان مباح الدم او من الله تعالى كما قال في ادم عليه السلام وعصى ادم ربه والمراد
هنا الزلة لانه لم يقصد العصيان واذا لم تخل الزلة عن البيان لم يشكل على احد
انها لا تصلح للاقتداء واختلف الناس في سائر افعال النبي عليه السلام مما ليس بسهو
كما روي انه عليه السلام سها في صلوته ولا طبع كالنوم والاكل وغير ذلك اذ البشر
لا يخلو عما جبل عليه فقال بعضهم نتوقف فيها حتى يقوم الدليل لان فعله لما كان
مترددا بين ان يكون مباحا ومستحبا وواجبا وفرضا امتنع الاقتداء اذ الاقتداء
هو المتابعة في اصله ووصفه فاذا خالفه في الوصف لم يكن مقتديا اذا فعل نفلا
ونحن نفعله فرضا او بالعكس يكون ذلك منازعة لا متابعة فيجب الوقف فيه حتى
يقوم الدليل وقال بعضهم يلزمنا اتباعه فيها ما لم يقم دليل المنع لانه عليه السلام قدوة
لامته في اقواله وافعاله قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال
فاتبعوني يحببكم الله وقال فليحذر الذين يخالفون عن امره اي عن سمته وطريقته
وقال الكرخي ان علم صفة فعله انه فعله واجبا او ندبا او مباحا فانه يتبع فيه
بتلك الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه صفة الاباحة ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتا
الا بقيام الدليل وكان الجصاص يقول بقول الكرخي الا انه يقول اذا لم نعلم فالاتباع
له في ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا وهذا هو الصحيح لان الاباحة
من هذه الاقسام هو الثابت بيقين ونتوقف فيما وراء ذلك على قيام الدليل كمن
وكل اخر في امواله فانه يملك الحفظ لانه متيقن به لكونه مراد الموكل بكل حال
ولا يثبت ما سوى ذلك من التصرفات حتى يقوم الدليل ثم قال الكرخي قد وجدنا
اختصاص النبي عليه السلام باشياء كصوم الوصال وحل تسع نسوة وغير ذلك ووجدنا
الاشتراك ايضا وكل فعل نقل عنه فهو يحتمل ان يكون من الضرب الاول وان
يكون من الضرب الثاني واذا تعارض الجانبان وجب الوقف فيه حتى يقوم

ادا

الدليل ولكن الصحيح ما ذهب اليه الجصاص لان الاقتداء برسول الله عليه السلم هو الاصل لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ففيه دليل على انه يتأسى به في افعاله واقواله فيعمل بهذا النص حتى يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب اختصاصه بذلك ولان الرسل ائمة يقتدى بهم فالاصل في كل فعل صدر منهم جواز الاقتداء بهم فيه الا ما ثبت فيه دليل الخصوص لشرفهم وعلو حالهم

فصل في تقسيم السنة في حق النبي عليه السلم

والوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة بان يخلق الله تعالى فيه علما ضروريا وهو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين وهو المراد بقوله تعالى قل نزله روح القدس من ربك بالحق او ثبت عنده ووضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام واليه اشار النبي عليه السلم في قوله ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستوفي رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب او بدا لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من عنده واليه اشار الله تعالى بقوله لتحكم بين الناس بما اراك الله فهذا كله وحي ظاهر وانما اختلف طريق الظهور ونعني بالظاهر ما ظهر له من الله تعالى بلا واسطة ملك وهذا كله مقرون بالابتلاء والمراد به الابتلاء في درك حقيقته والباطن ما ينال بالاجتهاد بالتامل في الاحكام المنصوصة فابى بعضهم ان يكون هذا من حظه عليه السلم وانما له الوحي الظاهر لا غير وانما الاجتهاد حظ امته لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولان الاجتهاد يحتمل الخطا فيجوز مخالفته في ذلك ولا خلاف انه لا يجوز لاحد مخالفة رسول الله عليه السلم فيما بين من احكام الشرع ولانه عليه السلم كان ينصب احكام الشرع ابتداء والراي لا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان نصب الشرع حق الله تعالى فاليه نصبه بخلاف امر الحرب والمعاملات فان ذلك من حقوق العباد اذ المطلوب به دفع الضرر عنهم او جر النفع اليهم فيما يقوم به مصالحهم فيجوز استعمال الراي في مثله لحاجة العباد الى ذلك اذ ليس في وسعهم فوق ذلك والله تعالى عليم لا يوصف به العباد من العجز

او

او الحاجة ولا يجوز استعمال الراي في حق الله تعالى وقال بعضهم كان له ان يبين احكام الشرع بطريق الوحي تارة وبالراي اخرى لان الله تعالى قال فاعتبروا يا اولي الابصار والنبي عليه السلم اولى الناس بهذا الوصف الذي ذكره عند الامر بالاعتبار فكان ادخل في هذا الخطاب ففهمناها سليمان اي الحكومة او الفتوى والمراد به انه وقف على الحكم بطريق الراي لا بطريق الوحي لان ما كان بطريق الوحي فداود وسليمان فيه سوا فلما خص سليمان بالفهم ان المراد به الراي والدليل عليه ان داود عليه السلم لما حكم بالغنم لاهل الحرث لاستواء قيمة الغنم وقدر النقصان قال سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فعزم عليه ليحكمن فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى رب الغنم حتى يصلح الحرث ويعود كهيئته ثم يترادان فقال القضاء ما قضيت وكان ذلك بالاجتهاد منهما وهذا كان في شريعتهم وحكم داود عليه السلم بالراي بين الخصمين اذ تسوروا المحراب فانه قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه وهذا بيان بالقياس وقال الله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فتبين انه اذن بالراي وقال عليه السلم للخثعمية وقد سالته عن الحج عن ابيها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك فقالت نعم قال عليه السلم فدين الله احق وهذا تنبيه لمحض القياس وسأله عمر عن القبلة للصائم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك فقال عمر لا فقال عليه السلم ففيم اذا فقاس احدى مقدمتي الشهوة بالاخرى مع ان في المقيس عليه تسكين تلك الشهوة ولا كذلك في المقيس وقال ان الرجل ليوجر في كل شي حتى في مباضعة اهله فقيل له يقضي احدنا شهوته ثم يوجر على ذلك فقال ارايتم لو وضع ذلك فيما لا يحل هل كان ياثم قالوا نعم قال فكذلك يوجر اذا وضعه فيما يحل وهذا بيان بطريق الراي والاجتهاد من حيث ان الاثم في الوضع في الحرام باعتبار قضاء الشهوة وارتكاب المنهي والامتناع عنه واجب وبالاقدام على الحلال

يحصل الامتناع عنه فيثاب عليه ضرورة وقال في حرمة الصدقة على بني هاشم ارأيت
لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه وهذا بيان بطريق القياس في حرمة
الاوساخ بحكم الاستعمال وقد صح انه عليه السلام كان يشاورهم في امر الحرب وغير ذلك
حتى روي انه شاور ابا بكر رضي الله عنه في مفاداة الاسرى يوم بدر فاشار ابو بكر بالمفاداة
ومال رأيه الى ذلك حتى من عليهم ثم نزل العتاب بقوله لولا كتاب من الله
سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم ومفاداة الاسير بالمال جوازه وفساده من
احكام الشرع ومما هو حق الله تعالى وقد شاور فيه غيره وعمل فيه بالرأي ونزل
الوحي بخلاف ما رأى فعرفنا انه كان يعمل بالرأي والاحكام كما في الحروب ولو لم يكن
له فصل الامر بالرأي لما امر بالمشورة بقوله وشاورهم في الامر لانه لا يقال بها الا
للرأي وظاهر الامر لا يختص بابا ولا يقال انه امر تطييبا لنفوسهم لانهم
يخالفونه في بعض الامور الا ترى انه شاور سعد بن معاذ وسعد بن عبادة في
بذل شطر ثمار المدينة للمشركين يوم الاحزاب ليصرفوا فقالا ان كان هذا عن
وحي فسمعا وطاعة وان كان عن رأي فلا نعطيهم الا السيف قد كنا نحن وهم في
الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين وكانوا لا يطمعون في ثمار المدينة الا بشرى او قرى فاذا
اعزنا الله بالدين نعطيهم الدنية لا نعطيهم الا السيف وكذلك اخذ برأي غيره
في النزول على الماء يوم بدر وكان يقطع الامر دونهم فيما اوحي اليه في الحرب كما في
سائر الحوادث وكان يقول لابي بكر وعمر رضي الله عنهما لولا اني فيما لم يوح الي
مثلكما واذا جاز له العمل برأي غيره فيما لم يوح اليه فبرأيه اولى لان الاجتهاد
يبنى على العلم بمعاني النصوص وهو عليه السلام اسبق السابق في ذلك حتى
وضح له من المتشابه الذي لا يقف عليه احد من الامة واذا وضح له معاني
النص لزمه العمل به ولو منع عنه لكان رخصة حجرا وانما يليق بعلو درجته
الاطلاق دون الحجر وعندنا هو مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه ثم العمل
بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار لانه عليه السلام معصوم عن القرار على الخطاء

فاذا اقره الله على ذلك دل على انه مصيب يقينا وكان ذلك حجة قاطعة بمنزلة الثابت
بالوحي وحينئذ لا يجوز مخالفته في ذلك بخلاف ما يكون من غيره من البيان
بالرأي لانه غير معصوم عن القرار على الخطاء وهذا كالالهام فانه حجة قاطعة
في حقه وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة وانما احترزنا بتقديم انتظار الوحي لانه
مكرم بالوحي الذي يغنيه عن الرأي وكان غالب احواله ان لا يخلو عن الوحي
والمصير الى الرأي باعتبار الضرورة فوجب تقديم انتظار الوحي الا ترى ان التيمم
لا يجوز في موضع وجود الماء غالبا الا بعد طلب الماء وكان انتظار الوحي
في حقه كطلب النص النازل الخفي في حق غيره من المجتهدين ومدة الانتظار
على ما يرجو نزوله الا ان يخاف الفوت في الحادثة واما قوله تعالى وما ينطق
عن الهوى فنازل في شأن القرآن اي وما اتاكم به من القرآن ليس بكلام يصدر
عن هواه وانما هو وحي من عند الله يوحى اليه وقيل المراد بالهوى هوى
النفس الامارة بالسوء ولاحد لا يجوز رسول الله اتباع هوى النفس وانما
الاجتهاد عمل بقضية العقل لا بهوى النفس وهو حق باطن في حقه عليه السلام و
الجهاد بمحض حق الله تعالى لانه لاعلاء كلمته ما بينه وبين غيره فرق وقد انعقد
الاجماع على عمله بالرأي في باب الحروب فكذلك في سائر الابواب لانه كان
يوحى اليه في الابواب كلها وعلم به ان الوحي لا يسد باب الرأي بل يقويه والله اعلم

فصل في شرائع من قبلنا

وشرائع من قبلنا يلزمنا اذا قص الله
تعالى او رسوله عليه السلام من غير انكار على انه شريعة لرسولنا وقال بعضهم لا يلزمنا
حتى يقوم الدليل لقوله تعالى ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ورأى رسول الله
عليه السلام في يد عمر رضي الله عنه صحيفة فقال ما هي فقال التوراة فغضب وقال
امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى لو كان موسى حيا لما وسعه
الا اتباعي فثبت انه كان متبوعا لا تابعا وعلى قولهم يصير تابعا وقال بعضهم
يلزمنا شرائع من قبلنا حتى يقوم الدليل على النسخ لقوله تعالى اولئك الذين

هدى الله فبهديهم اقتده امر بان يقتدى بهديهم والهدى اسم يقع على الايمان و
الشرائع اذ الاهتداء انما يقع بها كلها وقال بعضهم يلزمنا على انه شريعتنا ولا يفصلون
بين ما يصير معلوما من شريعة من قبلنا بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما
في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت ذلك بالقران او السنة لقوله تعالى
فاتبعوا ملة ابرهيم حنيفا وكان عليه السلم على احكام شريعة ابرهيم قبل مبعثه في
امور المناسك وغيرها حتى كان يرى الختان ويأكل الذبيحة دون الميتة وكان
يفعل جميع ما ثبت له بنقل الثقات من شريعته وسئل ابن عباس رضي الله عنهما
عن سجدة ص فقال سجدها داود وهو ممن امر نبيكم ان يقتدي به وقد احتج
محمد على جواز القسمة بطريق المهاياة في كتاب الشرب بقوله تعالى لها شرب ولكم
شرب يوم معلوم وبقوله ونبئهم ان الماء قسمة بينهم كل شرب محتضر وانما اخبر
الله تعالى ذلك عن صالح وقد احتج ابو يوسف على جريان القصاص بين الذكر و
الانثى بقوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس وبه استدل الكرخي على جريان
القصاص بين ~~الذكر والانثى بقوله~~ الحر والعبد والمسلم والذمي وثبت به ان
المذهب هذا الا انه يلزمنا على انه شريعتنا لا شريعة من قبلنا لان الرسالة سفارة العبد
بين الله تعالى وبين ذوي الالباب من عباده ليبين لهم ما قصرت عنه عقولهم
في مصالح دارهم فلو لزمنا شريعة من قبلنا لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيرا بينه وبين
امته لا رسول الله وهذا فاسد الا انا شرطنا في هذا ان يقص الله تعالى او رسوله
من غير انكار اذ لا عبرة بما ثبت بنقل اهل الكتاب لانهم متهمون في ذلك لظهور
الحسد والعداوة منهم ولا ما ثبت بكتابهم لانهم حرفوا الكتب فيجوز ان يكون
ذلك من جملة ما غيروا وبدلوا ولا ما ثبت بنقل من اسلم منهم لانه تلقن ذلك
من كتابهم او سمع من جماعتهم وبين المتكلمين اختلاف ان النبي عليه السلم هل
كان متعبدا بالشريعة من قبله قبل نزول الوحي عليه فقال قوم انه لم يكن يرجع
الى العمل بشريعة ولا اتحاد اهل شريعة به والله قوم ان دعوة من بعده كانت عامة

يوجب دخوله فيها ونتوقف فيه فيهم للتعارض وعامة اهل الاصول على انه كان على
شريعة ابرهيم عليه السلم لما مر

فصل في تقليد الصحابة والتابعين

اعلم
ان التقليد عبارة عن اتباع الرجل غيره فيما سمعه منه على تقديره انه محق بلا نظر وتأمل
في الدليل كانه جعل قوله قلادة في عنقه وهو اربعة انواع تقليد الامة صاحب الوحي
وتقليد العامي صاحب الرأي والنظر في الفقه لسبقه على اقرانه من الفقهاء وتقليد العوام
علماء عصرهم وتقليد الابناء الاباء والاصاغر الاكابر والوجوه الثلاثة الاول صحيحة لانها
تقع عن ضرب استدلال فانا عرفنا صاحب الوحي صديقا معصوما عن الكذب
بالنظر والاستدلال لانا انما عرفنا المعجزة معجزة بالنظر والاستدلال ثم عرفنا بالنظر
ان صاحب المعجزة لا يكون الا صديقا فان الله تعالى لا يمكن الكاذب ويأتي بالمعجز
من يضل الناس ثم عرفنا بخبره ان رأي الصحابي مقدم على رأي غيره وكذا تقليد
العالم عالما هو فوقه لان زيادة المزية لا تعرف الا بضرب استدلال وكذا تقليد
العامي العالم لانه ما تميز بين العالم وغيره الا بضرب استدلال والباطل هو الوجه
الرابع لانهم اتبعوا بهوى نفوسهم بلا نظر عقلي واستدلال وهو الذي ذم الله
تعالى الكفرة عليه بقوله انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مهتدون وانما قلنا
الانبياء عليهم السلم لانا عرفنا عصمتهم عن الكذب والخطأ بدلالة المعجزة باعيانهم
لقيام دلالة العصمة وقد فقدت هذه الدلالة في غيرهم فلا يجب اتباعهم كما لا يتبع
النبي قبل اقامة المعجزة ولهذا قال الشافعي لا تقليد الصحابي لان قول الصحابي ليس
بحجة اذ لو كان قوله حجة لدعا الناس الى قوله كالنبي عليه السلم وروي عن عمر رضي الله عنه
كتب الى شريح ان اقض بكتاب الله تعالى ثم بسنة رسول الله ثم برأيك ولم يقل بقول
وقال الكرخي لا يجوز تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لانه اذا كان فيما يدرك القياس
فهو يتكلم بالقياس والصحابي وغيره في القياس سواء وكما ان اجتهاد
غيره يحتمل الخطأ فكذلك اجتهاده ولما احتمل الخطأ لا يجب تقليده الا فيما
لا يعرف بالقياس فانه لا يظن به القول جزافا وقد بطل الرأي فلم يبق الا السماع من

من صاحب الوحي ومن اهل الحديث من قلد الخلفاء الراشدين لقوله عليه السلام عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي والاصح قول ابي سعيد البردعي ان تقليد الصحابي
واجب يترك به القياس لاحتمال السماع قال وعلى هذا ادركنا مشايخنا وقد اتفق
عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس كما في اقل الحيض اخذا بقول انس
رضي الله عنه وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن عملا بقول عائشة رضي الله عنها
في قصة زيد بن ارقم وتقدير المهر بعشرة دراهم تمسكا بقول علي رضي الله عنه وتقدير
اكثر مدة الحمل بسنتين بقول عائشة رضي الله عنها الولد لا يبقى في البطن اكثر من
من سنتين واختلف عملهم في غيره كما في اعلام قدر راس المال فقد روي عن ابن عمر
رضي الله عنه انه شرط كما هو مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه وخالفه ابو يوسف ومحمد
رحمهما الله وخالفه ابو حنيفة رحمه الله بالراي وقال محمد رحمه الله الحامل لا تطلق
ثلاثا للسنة وروي ذلك عن جابر وابن مسعود رضي الله عنهما وخالفهما ابو حنيفة وابو يوسف
رحمهما الله بالراي ومن قولهما قول الصحابي حجة قول ابي سعيد قوله عليه السلام
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فصار قول الصحابي حجة كرامة بالنص واحتمل
الغلط ولان العمل بقولهم اولى لاحتمال السماع وذلك اصل فيهم مقدم على الراي
فقد ظهر من عادتهم ان من كان عنده نص فربما روى وربما افتى على موافقة النص
من غير الرواية ولا شك ان ما فيه احتمال السماع من صاحب الوحي مقدم على محض
الراي ولئن كان قوله صادرا عن الراي فانهم اقوى واقرب الى الصواب من راي
غيرهم لانهم شاهدوا طريق الرسول عليه السلام في بيان احكام الحوادث وشاهدوا
الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الاحكام وكانوا
من خير القرون فبهذه المعاني يترجح رايهم على راي غيرهم ويثبت ان لاحتمال
الخطاء في اجتهادهم اقل والاحتمال على مراتب بعضها فوق بعض فيجب العمل
بما هو اقل احتمالا ولهذا قدمنا خبر الواحد على القياس الا ترى انه يجب الاخذ
باحد الرايين اذا ظهر له نوع ترجيح فكذا اذا وقع التعارض بين راي الواحد

من راي الواحد منهم يجب تقديم رايه على راينا لزيادة قوة في رايه وهذا الاختلاف
في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير ان يثبت ان ذلك القول بلغ غير
قائله فسكت مسلما له فاما اذا نقل عن الصحابي قول ولم يظهر عن غيره خلاف
ذلك فان درجته درجة الاجماع اذا كانت الحادثة مما لا يحتمل الخفاء عليهم وتشتهر
عادة وكذا اذا اختلفوا في شيء فان الحق في اقوالهم لا يعدوهم على ما يجيء في باب
الاجماع ان شاء الله تعالى ولا يسقط البعض بالبعض للتعارض لانهم لما اختلفوا ولم
يحاج بعضهم بعضا بالحديث المرفوع سقط احتمال السماع وتعين وجه الراي
والاجتهاد فصار تعارض اقوالهم كتعارض وجوه القياس وذلك يوجب الترجيح
فان تعذر الترجيح يعمل المجتهد بايهما شاء ثم لا يجوز العمل بالثاني من بعد لما عرف
واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة رضي الله عنهم كشريح كان مثلهم
عند البعض اعلم ان التابعي اذا كان لم يبلغ درجة الفتوى في عصر الصحابة ولم يزاحمهم
في الراي لا يجوز تقليده وان ظهر فتواه في عصر الصحابة رضي الله عنهم كان
مثلهم في هذا الباب عند بعض مشايخنا وعند بعضهم لا يصح تقليده لعدم احتمال
في حقه ولعدم مشاهدة احوال التنزيل ووجه القول الاول انه لما ادرك عصرهم
وزاحمهم في الفتوى وحكم بخلاف رايهم صار كواحد منهم في حكم يبتني على الراي فانه
روي ان انس بن مالك كان يقول اذا سئل عن مسالة سلوا مولانا الحسن لانه كان
ولد لجارية ام سلمة زوجة النبي عليه السلام وقد صح ان عليا رضي الله عنه تحاكم الى شريح
في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي
وفي يدي فطلب شاهدين من علي رضي الله عنه فدعا قنبر فشهد له ودعا الحسن
بن علي فشهد له فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها لك واما شهادة ابنك
فلا اجيزها لك فسلم الدرع الى اليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى
معي الى قاضيه فقضى عليه ورضي به صدقت والله انها لدرعك ثم قال اشهد
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فقال علي هذا الدرع لك وهذا الفرس لك

فكان معه حتى قتل يوم صفين وخالف مسعود ابن عباس في النذر بذبح الولد ثم
رجع ابن عباس رضي الله عنه الى فتواه وقصته ما روي ان ابن عباس سئل عن هذه
المسألة فاوجب ذبح مائة بدنة فقال مسروق يجب عليه شاة فاخبر ابن عباس رضي الله عنه
بفتواه فقال وانا ارى مثل ذلك وشريح ومسروق كانا من التابعين رضي الله عنهم

باب الاجماع

الكلام فيه في مواضع في تفسيره وركنه واهلية من ينعقد به وشرطه وحكمه وسببه
اما تفسيره لغة فهو العزم يقال اجمع على المسير اي عزم عليه وحقيقته جمع رايه
عليه والاتفاق ايضا يقال اجمعوا على الامر اي اتفقوا عليه واصطلاحا فهو اتفاق
علماء كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد على حكم واما ركنه فنوعان عزيمة وهو التكلم
منهم بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم في الفعل اذا كان من بابه لان ركن شيء ما يقوم
به ذلك الشيء والاجماع يقوم بهما ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض
بعد البلوغ ومضي مدة التامل والنظر في الحادثة وفيه خلاف الشافعي رحمه الله فانه
قال الاجماع لا ينعقد الا بتنصيص الكل لان السكوت محتمل في نفسه والمحتمل لا يكون
حجة وهذا لانه يحتمل ان يكون عن خوف او تفكر الا يرى ان ابن عباس خالف عمر رضي الله عنه
في مسألة العول فقيل هلا اظهرت حجتك على عمر فقال هبته وقد شاور عمر رضي الله عنه
الصحابة في مال فضل عنده للمسلمين فاشاروا اليه بالامساك الى وقت الحاجة وعلي
رضي الله عنه كان ساكتا فقال له ما تقول يا ابا الحسن فامر بالقسمة وروى فيها حديثا
عن النبي عليه السلام فلم يجعل عمر رضي الله عنه سكوته تسليما وعلي اجاز السكوت مع ان
الحكم عنده بخلاف ما افتوا وروي ان عمر رضي الله عنه قد اشخص امراة فاملصت
اي اسقطت من هيبته فشاور الصحابة رضي الله عنهم فاشاروا بان لا غرم عليه
وقالوا انما انت مؤدب وما اردت الا الخير وعلي ساكت فلما ساله قال ارى
عليك الغرة فقد اجاز السكوت مع اضمار الخلاف ولم يجعل عمر رضي الله عنه
سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه ولنا انه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص

من كل واحد لادى الى ان لا ينعقد الاجماع ابدا لتعذر اجتماع اهل العصر على قول يسمع
منهم والمعتاد في الفتوى ليس بالنص بل المعتاد في كل عصر ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم
سائرهم ولانا اجمعنا ان مثل هذا اجماع في المسائل الاعتقادية فكذا في المسائل الاجتهادية
لان الحق في الموضعين واحد وكما لا يحل له السكوت ثم بعد العرض ووجوب
الفتوى اذا كان الحكم عنده بخلافه لا يحل له السكوت وترك الرد هنا اذا كان الحكم
عنده بخلافه لان الساكت عن الحق شيطان اخرس وهذا لان الحكم لو كان عنده بخلافه
لكان سكوته ترك الامر بالمعروف وقد شهد الله تعالى لهذه الامة بالامر بالمعروف
والنهي عن المنكر فلو تصور منهم ترك الامر بالمعروف لادى الى الخلف في كلامه تعالى
وهو محال فوجب ان يحمل سكوتهم عن الرد في مدة تقتضي الحاجة فيها الى التفكر على
انه حق وعلى انه ظهر لهم عدالتهم وما يحل هو السكوت عن الوفاق لا عن الخلاف
فان قلت ربما سكت للخفاء او اعتقد ان كل مجتهد مصيب فلا يرى السكوت
حراما قلت الفتوى اذا صدر عن واحد واشتهر بين العوام لا يجوز ان يخفى على
اقرانه ونحن نبين في باب القياس ان المجتهد يخطئ ويصيب وان الحق في موضع الخلاف
واحد ان شاء الله تعالى واما حديث ابن عباس فلا يصح لان عمر رضي الله عنه كان
يقدمه على كثير من الصحابة ويسأله ويمدحه ويأذن له مع اهل بدر حتى قال عبد
الرحمن اتأذن لهذا الفتى معنا وفي ابنائنا من هو مثله فقال انه ممن قد علمتم فاذن
لهم ذات يوم واذن لابن عباس معهم فسألهم عن قول الله تعالى اذا جاء نصر الله
فقال بعضهم امر الله نبيه اذا فتح عليه ان يستغفره ويتوب اليه فقال ابن عباس
ليس كذلك ولكن نعى الله اليه نفسه فقال عمر رضي الله عنه ما اعلم منها الا مثل ما تعلم
ثم قال كيف تلومونني عليه بعد ما ترون وكان عمر الين لاستماع الحق من غيره وكان يقول
رحم الله امرأ اهدى الي عيوبي ولئن ثبت فمن الجائز انه لم يظهر لانه علم ان عمر
افقه منه فلا يظهر بانه في مقابلة رايه واما حديث القسمة فانما سكت علي رضي الله عنه
لان الذين افتوا بامساك المال الى وقت بانه كان حسنا فان للامام ان يؤخر القسمة

فيما يفضل عنده من المال ليكون معدا للنائبة سوى المسلمين ولكن القسمة كانت احسن
عند علي رضي الله عنه لانها اقرب الى دار الامانة وفي هذا الموضع لا يجب اظهار الخلاف
وتكرار اسيل بين المحسن عنده وقولهم في الاملاص انه لا غرم عليه كان رضوانا حسنا
لانه لم يوجد من عمر رضي الله عنه مباشرة صنع بها ولا تسبيب هو جناية ولكن التزام
الغرم من عمر رضي الله عنه كان احسن صيانة عن القيل والقال ودعاية لحسن الثناء
واظهارا للعدل فلهذا سكت اولا ولما استنطقه بين اولى الوجهين عنده على ان
السكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز تعظيما للجواب الذي يريد اظهاره باجتهاده
وذلك الى آخر المجلس والظاهر انه لولا سقط عمر رضي الله عنه لبين هو ما استقر عليه
رايه من الجواب قبل انقضاء مجلس المشاورة واهل الاجماع من كان مجتهدا الا فيما
يستغني عن الراي ليس فيه هوى ولا فسق اما الفسق فيورث التهمة ويسقط العدالة
وامر الدين فوق امر الدنيا وكل تهمة اوجبت رد شهادتهم في باب الدنيا اوجبت
ردها في باب الدين واما صاحب الهوى فان غلا في هواه حتى كفر فلا يعتبر قوله
لان المعتبر اجماع المسلمين واسم الامة لا يتناوله مطلقا وكذا اذا دعا الناس الى ما يعتقده
سقطت عدالته بالتعصب الباطل بلا دليل واظهار الخلاف مجانة وسفها فيكون
متهما في امر الدين فلا معتبر بقوله في اجتماع الامة ولهذا لم يعتبر خلاف الروافض
ايانا في امامة ابي بكر رضي الله عنه ولا خلاف الخوارج في خلافة علي رضي الله عنه
واما الاجتهاد فشرط في حال دون حال اما في اصول الدين كنقل القرآن واعداد
الركعات ومقادير الزكوات فالعوام كالمجتهدين في ذلك الاجماع واما فيما يختص
بالراي فلا عبرة بمخالفة العوام ولا لمن ليس من اهل الاجتهاد من العلماء لانه
لا بصر لهم في هذا الباب فصاروا كالمجانين في حق هذا الحكم وكونه من الصحابة
او من العترة لا يشترط وكذا اهل المدينة وانقراض العصر صح وقيل لا اجماع الا
للصحابة لان النبي عليه السلام مدحهم واثنى عليهم في آثار معروفة منها قوله عليه السلام
واصحابي امنة لامتي فاذا ذهب اصحابي اتى ما يوعدون وقوله عليه السلام

لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقوله
عليه السلام الله الله في اصحابي الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم
فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني
فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان ياخذه وقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم وقيل لا اجماع الا لعترة الرسول عليه السلام لقوله عليه السلام
اني تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي وقيل لا اجماع
الا لاهل المدينة لقوله عليه السلام ان الاسلام ليأرز الى المدينة كما تأرز الحية الى جحرها
وقال من اراد اهلها بسوء اذابه الله كما يذوب الملح في الماء وقال ان الدجال
لا يدخلها وقال آية الايمان حب الانصار وآية النفاق بغض الانصار ولنا
الدلائل التي جعلت الاجماع حجة كقوله تعالى كنتم خير امة الآية وكذلك
جعلناكم امة وسطا وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وما رآه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن وغير ذلك لا يخص قوما بسبب او مكان او وقت
على ما بين ان شاء الله تعالى وقيل انقراض العصر شرط لثبوت حكم الاجماع
لاحتمال رجوع بعضهم قبل انقراض العصر ولا يقع الامن عنه الا بانقراض العصر
على ذلك الاجماع ويحكى هذا عن الشافعي وتفسيره موت جميع من هو من اهل الاجتهاد
في وقت وقوع الحادثة والاجماع عليه وقلنا ما ثبت به الاجماع اصل فيه فلا
يزداد عليه لان الزيادة نسخ ولا يصح رجوعه من بعد عندنا وعند الشافعي
رحمه الله يصح فيتحقق ما طرأ في الانتهاء كالموجود في الابتداء ولو كان موجودا
لا ينعقد اجماعهم بدون قوله فكذا اذا اعترض له ذلك وقلنا لما انعقد الاجماع
بشرائطه صار كالثابت بالنص وكما لا يجوز لاحد ان يخالف النص برايه فلا يجوز
ان يخالف الاجماع برايه واما في الابتداء فانما يعتبر خلافه في منع انعقاد الاجماع
وما يصلح مانعا لا يصلح رافعا لان المنع اسهل وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم
الخلاف السابق عند ابي حنيفة رحمه الله لان القاضي اذا قضى ببيع ام الولد ينفذ

قضاؤه عنده وقد كان هذا مختلفا فيه بين الصحابة ثم اتفق من بعدهم على عدم جواز بيعها
فدل انه جعل الاختلاف الاول مانعا من الاجماع المتاخر وليس كذلك في الصحيح
بل هذا اجماع عند اصحابنا لان الدليل الذي جعل الاجماع حجة لا يفصل بين
ما سبق فيه الخلاف عن السلف وبين ما لم يسبق فيه الخلاف وانما ينفذ قضاء القاضي
بجواز بيعها عنده خلافا لمحمد رحمه الله لان هذا اجماع مجتهد فيه وفيه شبهة فلهذا
نفذه ابو حنيفة رضي الله عنه وجه قول من اثبت الخلاف ان الحجة اجماع الامة
وهي تعم الحي والميت وكان المخالف من الامة وبموته لا يبطل قوله فلا يثبت الاجماع
بدون قوله وهذا لان ذلك المخالف لو كان حيا لم ينعقد الاجماع بدونه لحجته لا لحيوته
وحجته باقية بعد الوفاة ولانه لو ثبت الاجماع بعده لوجب تضليله لانه يصير قوله
مخالفا للاجماع فيكون خطاء بيقين واعتقاد الخطاء حقا ضلال فالجواز تضليل
ابن عباس رضي الله عنهما في مسئلة العول وقد قال محمد رحمه الله فيمن قال لامراته انت خلية
ونوى ثلثا ثم جامعها في العدة وقال علمت انها علي حرام لم يحد لان عمر رضي الله عنه كان
يراها تطليقة رجعية وقد اجمعنا بخلافه فيه الثلاث صحيحة بالاختلاف بين الامة
اليوم ولو سقط قول السابق لانقطعت الشبهة كالآية المنسوخة لا تبقى شبهة في اثبات
المنسوخ ولنا اجماع هذه الامة انما صار حجة بجعلهم خير امة يامرون بالمعروف
وينهون عن المنكر واذا كان كذلك تبين باجماع الخلف ان ما سواه خطا ولا يصير
المخالف ضالا لان الاجماع هو الحجة التي يضل المرء لمخالفتها وما وجد الاجماع حالة
الخلاف منه فكيف ينسب الى الضلال وهذا الخلاف وجد من الصحابة رضي الله عنهم
بعرض على النبي عليه السلم فرد قول البعض فانه لا يصير ضالا بما قاله قبل بلوغه نص رسول
الله عليه السلم الا ترى ان اهل قبا كانوا يصلون الى بيت المقدس وقد نزلت اية التوجه
الى الكعبة فاتاهم آت وهم في الصلوة فاخبرهم بذلك فاستداروا الى الكعبة في صلاتهم
فبلغ ذلك رسول الله عليه السلم فجوز صلوتهم ولم ينكر عليهم لان ذلك قبل العلم بالنص
الناسخ وقوله لان حجته باقية بعده قلنا يسقط لانعقاد الاجماع على خلافه

كنص

كنص منزل بخلاف القياس نسخ ذلك القياس وانما اسقط محمد الحد في تلك المسئلة
للشبهة المتمكنة في هذا الاجماع بسبب اختلاف الناس في هذا الاجماع انه حجة ام لا و
الحدود تندرئ بالشبهات والشرط اجتماع الكل وخلاف الواحد مانع كخلاف الاكثر
وقال بعضهم لا عبرة لمخالفة الاقل لان الحق مع الجماعة لقوله عليه السلم عليكم
بالسواد الاعظم يعني ما عليه عامة المؤمنين وفيه اشارة الى ان قول الواحد لا يعارض
قول الجماعة وقوله عليه السلم يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار ففي هذا دليل على
انعقاد الاجماع باجتماع الاكثر اذ لو لم ينعقد الاجماع باجتماع الاكثر لما استحق المخالف
الوعيد لمخالفته اياهم ولنا اجتماع الكل شرط لان المعتبر اجماع الامة وما بقي
احد منهم يصلح للاجتهاد ويخالفهم لم يكن اجماعا لاحتمال ان يكون الحق مع ذلك
الواحد المخالف لان اجتهاد كل مجتهد يحتمل الصواب والخطاء فيحتمل ان يكون
الصواب معه والخطاء مع غيره والمروي محمول على ما اذا خالف بعد انعقاد
الاجماع بقول الكل ومعنى قوله عليه السلم عليكم بالسواد الاعظم كل الامة
ممن هو امة مطلقا وهو من لا يتمسك بالهوى والبدعة وعن ابي حازم القاضي
ان اجماع الخلفاء الراشدين وحدهم حجة لقوله عليه السلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ وجوابه ما بينا وحكمه في الاصل
ان يثبت المراد به شرعا على سبيل اليقين كرامة لهذه الامة لا قياسا فان اليهود و
النصارى والمجوس اجمعوا على اشيا كانت باطلة وقال النظام والقاشاني من المعتزلة
الاجماع ليس بحجة موجبة للعلم بل هو حجة في حق العمل لان كل واحد منهم اعتمد
ما لا يوجب العلم واذا كان قول كل واحد منهم على الانفراد غير موجب للعلم لكونه
غير معصوم عن الخطاء فكذا عند الاجتماع لان ما لا يوجب العلم اذا انضم
بما لا يوجب العلم كما في الجوز واللوز ولنا قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد
ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الاية ان الله تعالى جعل اتباع غير سبيل
المؤمنين بمنزلة مشاقة الرسول في استحقاق النار ثم قول الرسول موجب للعلم قطعا

وكذا ما اجتمع عليه المؤمنون ولا يقال المراد به حال الاجتماع الخصلتين لان الاول منهما يكفي
لاستحقاق النار وكذا الثانيه والاول لا يفيد الجمع بينهما وقوله كنتم خير امه اخرجت للناس تامرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر والخيريه توجب الحقيه فيما اجمعوا لان كلمة خير بمعنى
افعل فدل انهم اذا اجمعوا على شي اصابوا الحق الذي هو حق عند الله تعالى وقوله
وكذلك جعلناكم امة وسطا والوسط هو العدل المرضي قال الله تعالى قال اوسطهم
اي اعدلهم وارضاهم قولا ومطلق الارتضا في اصابه الحق عند الله تعالى لان الخطا
ليس بمرضي عند الله تعالى وان كان المجتهد معذورا في حق العمل ويوجر على قدر ما طلب
الحق بالدليل وقال لتكونوا شهدا على الناس والشهاده على الناس تقتضي الاصابه و
الحقيه اذا كانت شهاده جامعه للدنيا والاخره وهذا لان الكلام محمول على الحقيقه
والشاهد مطلقا من نطق عن علم ويكون قوله حجه لانه ذات قامت به الشهاده وهي
الاخبار عن مشاهده وعيان لا عن تخمين وحسبان فان قلت الايه وردت في
احكام الاخره او في نقل القران والاخبار قلنا لا تفصيل في الايه لانه لا ذكر للمشهود به
فتعيين المشهود به زياده وانها كالنسخ وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلاله
فان قلت هو محمول على الكفر قلت عموم النص ينفي جميع وجوه الضلاله اي في
الايمان والشرايع جميعا فكذا لا يجوز اجتماعهم على الضلال في الاول فكذا في الثاني وامر
النبي عليه السلام ابا بكر ليصلي بالناس فقالت عايشه رضي الله عنها انه رجل رقيق فمر عمر رضي الله عنه
ليصلي بالناس فقال النبي عليه السلام يابى الله ذلك والمسلمون فجعل اباهم كاباء الله تعالى ولما
سيل عن الجبن التي يعملها الحيران قال ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
وما راه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح فان قلت كيف التمسك بكون الاجماع
حجه قاطعه باخبار الاحاد قلت الاخبار في هذا الباب كثيره بلغ حد التواتر
وموجب الكل واحد وهو ثبت العلم بكون الاجماع حجه قاطعه كما في شجاعه
علي وجود حاتم وغير ذلك ولان الله تعالى جعل رسولنا خاتم النبيين وحكم ببقاء
شريعته الى قيام القيامة والى ذلك اشار بقوله لا تزال طايفه من امتي على الحق

يستقيم

طاهرين

طاهرين حتى تقوم الساعة ولو جاز الخطا على اجماعهم وقد انقطع الوحي بوفاته عليه السلام
والسلام لبطل وعد الثبات على الحق فوجب عصمة الامه من الاجتماع على الضلاله فكان
اجماعهم صوابا بيقين فان قلت الخلاف في اجماع انعقد عن راي او خبر الواحد
وهما لا يوجبان العلم فكيف اوجب العلم اجماع تفرع عنهما قلت اتصالها بالاجماع
وقد ثبت بالادله ان الكل عصموا عن الباطل كان بمنزله الاتصال برسول الله عليه السلام
وتقريره على ذلك وغير مستنكر ان لا نصيب الحق عند الله برايه ونصيبه اذا انضم
اليه الاراء الا ترى انه لا يقدر على حمل شي بقوه نفسه ويقدر عليه مع غيره فجاز
في المحسوس والمشروع ان يحدث عند الاجتماع ما لم يكن بالانفراد الا ترى ان القاضي
اذا قضى في المجتهد برايه يلزم ذلك حتى لا يحتمل النقض صيانه للقضا الذي هو من اسباب
الدين فلا شك هنا كما ادعينا صيانه لاصل الدين كان اولى وسبب الاجماع نوعان
الداعي الى انعقاد الاجماع والناقل الينا والداعي قد يكون من اخبار الاحاد والقياس و
قد يكون من الكتاب الا ترى انا اجمعنا على حرمة الامهات والبنات وسببه قوله
تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وعلى عدم جواز بيع الطعام المشترى قبل القبض
وسببه السنه المرويه في الباب وعلى جريان الربوا في الارز وسببه القياس وقال
ابن جرير والقاشاني من المعتزله لا ينعقد الا بدليل قطعي ولا ينعقد بخبر الواحد والقياس
لانهما لا يوجبان العلم فما يصدر عنهما كيف يوجب العلم وقال اصحاب الظواهر ينعقد
عن خبر الواحد ولا ينعقد عن القياس لاختلاف الناس في القياس انه حجه ام لا
فكيف يصدر الاجماع عن نفس الخلاف وقال بعض مشايخنا لا ينعقد الا عن خبر
الواحد او القياس اذ عند وجود المتواتر والكتاب لا يحتاج الى الاجماع لثبوت الحكم
بهما وقال بعضهم ينعقد عن الالهام وبتوفيق بان يخلق فيهم علما ضروريا ويوفقهم
لاختيار الصواب واما السبب الناقل الينا فعلى مثال نقل السنه فقد ثبت نقل السنه بدليل
قاطع لا شبهه فيه كالمتواتر وقد ثبت بدليل فيه شبهه كخبر المشهور والاحاد فكذا هنا

اذا نقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر واذا
نقل الينا بالآحاد كان كنقل السنة بالآحاد وكان يقينا باصله مقدما على القياس
موجبا للعلم دون اليقين مثل قول عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام
على شيء كاجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح
الاخت في عدة الاخت وقول ابن مسعود رضي الله عنه في تكبيرات الجنازة كل ذلك قد كان
لقي رأيت اصحاب رسول الله عليه السلام يكبرون اربعا ومن الفقهاء من ابى النقل بالآحاد
في هذا الباب وهذا خطأ بين فان قول النبي عليه السلام يجوز ان يثبت بالنقل بطريق الآحاد
فكذلك الاجماع يجوز ان يثبت بالنقل بطريق الآحاد ثم على مراتب فاقوى اجماع الصحابة
رضي الله عنهم نصا فانه مثل الآية والخبر المتواتر فيكفر جاحده كما يكفر جاحد ما ثبت
بالكتاب او المتواتر لانه لا خلاف فيه وفيهم عترة الرسول عليه السلام واهل المدينة ثم الذي
نص البعض وسكت الباقون لان السكوت في الدلالة دون النص ثم اجماع من بعدهم
على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فهو بمنزلة المشهور من الحديث ثم اجماعهم على قول
سبقهم فيه مخالف فانه بمنزلة خبر الواحد في كونه موجبا للعمل غير موجب للعلم
والامة اذا اختلفوا على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها باطل خلافا لبعض الناس
فان عندهم يجوز احداث قول آخر لان السكوت عن قول آخر لا يدل على نفي قول آخر
ولكنا نقول انهم اذا اختلفوا على اقوال فالحق لا يعدوها وبدليل انهم اجمعوا على حصر
الاقوال في الحادثة اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل وقيل هذا في الصحابة رضي الله عنهم
خاصة لما لهم من الفضل والسابقة ولكن ما ذكرنا من المعنى لا يفصل بينهم وبين غيرهم
قال الشيخ الامام محي الاسلام رحمه الله في هذا الباب والنسخ في ذلك وان لم يتصل به التمكن
من العمل ويستوي في ذلك ان يكون في عصرين او عصر واحد اعني به في جواز النسخ
قال في باب النسخ واما الاجماع فقد ذكر بعض المتأخرين انه يجوز النسخ به والصحيح ان
النسخ به لا يكون الا في حيوة النبي عليه السلام والاجماع ليس بحجة في حيوته لانه لا اجماع دون

رايه

رايه والرجوع اليه فرض فاذا وجد منه البيان فالموجب للعلم هو البيان المسموع
منه واذا صار الاجماع واجب العمل به لم يبق النسخ مشروعا والتوفيق بين كلاميه صعب
ويحتمل ان يكون مراده انه لا يجوز نسخ الكتاب والسنة بالاجماع اما نسخ الاجماع
بالاجماع فيجوز او ما قاله هنا وقع على قول ذلك البعض والله اعلم بالصواب

باب القياس

القياس في اللغة التقدير يقال قس النعل بالنعل اي قدره به ويقال قاس الجراحة
بالميل اذا قدر عمقها به ولهذا سمي الميل مقياسا وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل
في الحكم والعلة واعترضوا عليه بان القياس يجري بين المعدومين وذكر
الاصل والفرع في المعدوم فاسد اذ الاصل اسم لشيء يبنى عليه غيره والفرع اسم
لشيء يبنى على غيره والمعدوم ليس بشيء والجواب انا نمنع تفسير الاصل والفرع
بهذا وقيل هو تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم عند المجتهد و
هو فاسد لان حكم الاصل لا يتصور ان يحصل في الفرع لانه مختص بالاصل ولان
لفظ التحصيل يشعر بان الحكم في الفرع يحصل بتحصيل المجتهد وليس كذلك اذ لا ولاية
له في الاثبات والتحصيل وهذا لان القياس فعل القايس وهو اعلام وابانة منه
بان حكم الله تعالى في الاصل كذا وعلته كذا والعلة موجودة في الفرع فيكون الحكم
فيه ثابتا ايضا وقيل هو حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما
بامر جامع بينهما وذكر لفظ ليتناول الموجود والمعدوم واعترضوا عليه بانه ان
اراد بالحمل اثبات الحكم فقوله في اثبات الحكم تكرار وان اراد غيره فهو
ضايع لا يتم باثبات حكم معلوم لمعلوم بامر جامع ولان قوله في اثبات حكم
لهما يشعر بان الحكم في الاصل والفرع ثابت بالقياس وهو باطل ولان ايراد
كلمة او في التعريفات باطل لما عرف انها تقتضي الابهام وماهية كل شيء معينة
والابهام ينافي التعيين وقيل هو تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع بعلة
متحدة فيهما وفيه من الفساد ما فيه وهذا لان حكم الاصل من الحل والحرمة والجواز

والفساد وصف الاصل بعديه بالاوصاف محال ولانه لو عدى من الاصل الى
الفرع لا يبقى في الاصل بعد التعديه وكان القياس مبطلا لحكم الاصل والبطلان
في لفظه الايجاد واضح ولو قال اي عنيت به الايجاد في الماهيه فنقول اذا لا يخلوا
عن الابهام ويحترز عن مثله في الحدود والصحيح ان يقال القياس ابانه مثل
حكم احد المذكورين مثل علته في الاخر واختير لفظ الابانه دون الاثبات
والتحصيل لان الاثبات من الله تعالى لا من القايس للامر ولفظ مثل الحكم
ومثل العله لان عين الحكم من الحل والحرمه والوجوب والجواز وصف
الاصل فلا يتصور في غيره ولفظ المذكورين ليتناول الموجود والمعدوم
وانه حجه نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار
رد الشي الى نظيره كذا حكي عن ثعلب والاصل الذي يرد اليه النظاير يسمى عبره
والقياس مثله فانه حذو الشي بنظيره وقيل العبره البيان قال الله تعالى
ان كنتم للرؤيا تعبرون اي تبينون والقياس مثله فالتبين المضاف الينا واعمال
الراي في معنى المنصوص عليه ليتبين به الحكم في نظيره فان قلت
الاعتبار هو التامل فيما اخبر الله تعالى مما صنعه بالامم السالفه هذا مثله لانه امر
به ليعتبروا احوالهم بحالهم ويتحرجوا عما ارتكبوا لئلا يعاقبوا بما عوقبوا فالمقصود
بالاعتبار ان يتعظ بالغير اذ السعيد من وعظ بغيره فان قال الكفر في كونه
عله لما استوجبوه منصوص عليه فكذلك عندي هنا اذا ذكرت العله
نصا مثل قوله عليه السلام في الهره انها ليست بنجسه لانها من الطوافين و
الطوافات عليكم فان الحكم يثبت في نظايره اعتبارا بالهره وانما انكرنا اثبات
العله بالراي كما قلتم ان الفضل من الحنطه بالحنطه بعله الكيل والجنس
فالجواب عنه بعد هذا ان شا الله تعالى وقوله تعالى ولقد علمتم النشاه
الاولى فلولا تذكرون فقد جهلتم في ترك قياس النشاه الاخرى على الاولى
اذ من قدر على شي مره لم يعجز عنه مره ثانيه وكان دليلا على صحه القياس

وقوله

وقوله تعالى ولكم في القصاص حيوه يا اولي الالباب وهو اقوى واما نه حسنا لكنه
حيوه بطريق الاعتبار فان من تامل في شرع القصاص منعه ذلك عن مباشره
سببه فسلم صاحبه من قتل وهو من القود فكان في شرع القصاص حيوه النفسين
وكذلك في استيفا ئه حيوه ايضا فان من قتل رجلا صار القاتل حربا على اوليا القتيل
لخوفه على نفسه منهم فالظاهر انه يقصد قتلهم ويستعين على ذلك بامثاله من
السفها لدفع الخوف عن نفسه فاذا استوفي القود اندفع شره عنهم فيكون
حيوه لهم من هذا الوجه لان احياء الحي في دفع سبب الهلاك عنه قال الله تعالى
ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا وهذه معان لا تعقل الا باستعمال
وحديث معاذ معروف فانه عليه السلام قال له حين وجهه الى اليمن ثم قال بكتاب
الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال بسنه رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد
رايي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله وقال لابي موسى
حين وجهه الى اليمن اقض بكتاب الله فان لم تجد فبسنه رسول الله فان لم تجد
فاجتهد رايك وقال عليه السلام لابن مسعود اقض بالكتاب والسنه اذا وجدتهما
فان لم تجد الحكم فيهما فاجتهد رايك فان قيل لا نسلم صحة الحديث وهذا
لان قوله فان لم تجد في كتاب الله ينافي قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في
كتاب مبين ما فرطنا في الكتاب من شي ومن شرط صحه خبر الواحد ان لا
يخالف الكتاب قلنا انما يكون كذلك اذ لو قال فان لم يكن فاما اذا قال
فان لم تجد فلا ولانه لما دل الكتاب على وجوب قبول قول رسول الله عليه السلم
وقول الرسول دال على ان القياس حجه والقياس دال على الحكم كان
كتاب الله تعالى دالا على ذلك الحكم بواسطه وقال عليه السلم لعمر رضي الله عنه
لما ساله عن قبله الصايم ارايت لو تمضمضت بما ثم مججته اكان يضرك
فقال لا فقال ففيم اذا والاستدلال به انه عليه السلم استعمل القياس
اذ المفهوم منه انه عليه السلم حكم بان القبله بدون الانزال لا تفسد الصوم كما ان

المصمصه بدون الاستنشاق لا يعتد الصوم بجامع عدم حصول المطلوب من المعدتين ولما استعمل القياس وجب التاسي به لا مر ولان قوله ارايت حج المعبر ولو له انه عليه السلم قد مهد عند عمر البعيد بالقياس لما قرر ذلك عليه اذ لا يقال لمن لا يعتقد كون القياس حجه اذا سال عن حكم اليس قد قال الله تعالى كذا وكذا وقال عليه السلم للخثعميه ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يجزي فقالت نعم فقال فدين الله احق وهذا بيان بطريق الراي وتعليم للمقايسه ووجه ان الخصم استوي بالحصول الينا به وحصول الحق من النايب من باب اليسر والسهوله وحقوق الله تعالى اقبل لليسر والسهوله من حقوق العباد لانه اكرم ولان الصحابه رضي الله عنهم عملوا بالقياس فانه روي عن ابن عباس رضي الله عنه الا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا ولم يرد به التسميه لعلمه انه لا يسمى ابا حقيقه بل جعله كالاب في حجبه الاخوه كما ان ابن الابن في حجبهم وشبه علي وزيد رضي الله عنهما الاخ والجد بغصني شجره وجدولي نهر وشركا بينهما في الميراث باعتبار قربهما من الميت واختلفوا في العول والتشريك وكل واحد منهم بالراي وقال ابن مسعود رضي الله عنه في قصه بروعه اقول فيها براي والراي هو القياس فالطعن طاعن فقد ضل عن سواء السبيل لان الله تعالى اثنى عليهم في غير موضع من كتابه ونابذ الاسلام ومن ادعى خصوصهم فقد ادعى امرا لا دليل عليه لاستواء الناس في الامر بالاعتبار كما في سائر الاوامر والنواهي واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب بالنص وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار رد الشي الى نظيره كما بينا ثم نقول اذا اريد به الاعتبار عاما في المثلات وغيرها فيكون دليلا على ان القياس حجه بعبارته وان اريد به الاعتبار في المثلات فحسب فهو ايضا دليل على ان القياس حجه بدلالته وبيانه في قوله وهو التامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات باسباب نقلت عنه لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء اذ الاشتراك في العله يوجب الاشتراك في المعلول والمعنى

فتاملوا

فتاملوا فيما نزل بهم من الكفر والسبب الذي استحقوا به ذلك فاحذروا ان تفعلوا مثل فعلهم فتعاقبوا مثل فعلهم فعاقبوا مثل عقوبتهم وكذلك التامل في حقايق اللغه لاستعاره غيرها سايغ والقياس نظيره وهذا لان الشرع شرع احكاما بمعان اشار اليها في النص كما انزل المثلات باسباب قصها ثم دعانا الى التامل والاعتبار وبيانه في قوله عليه السلم الحنطه بالحنطه اي بيعوا الحنطه بالحنطه لان الباء حرف الصاق فكان دليلا على اضمار فعل كما في قوله بسم الله اي اقرا او افتح والدليل على تعيين هذا الفعل قوله عليه السلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سوا بسوا اي بيعوا سوا بسوا اذ النهي عن الشي امر بضده ويروى بالرفع اي بيع الحنطه بالحنطه والاخبار من الشارع جار مجرى الامر والحنطه مكيل فقيل بجنسه اي الحنطه اسم لمكيل اي لشي يصح ان يكال وقد قوبل بجنسه حيث قال الحنطه بالحنطه وقوله مثلا بمثل حال لما سبق والاحوال شروط فان الطلاق يتعلق بالركوب كما يتعلق بالدخول في قوله ان دخلت الدار راكبه فانت طالق اي بيعوا بهذا الوصف وهو التماثل والامر للايجاب كما سبق في اول الكتاب والبيع مباح بالاجماع فينصرف الامر الى الحال التي هي شرط اي اذا اردتم بيع الحنطه فبيعوا بهذا الشرط ولا عجب ان يكون الشي مباحا ويجب رعايه شرط عنده فاذا مر عليه فالنكاح مباح والاشهاد عليه شرط عنده قد ا م عليه واراد بالمثل القدر بدليل ما ذكر في حديث اخر كيلا بكيل وهذا لان المماثله على الاطلاق غير مرعيه اجماعا اذ لا يشترط التساوي في جميع الصفات والحبات فعلم ان المراد به المثل المقيد وهو المماثله في الكيل واراد بالفضل الفضل على القدر لان الفضل لا يتصور قبل المماثله والمراد بالمماثله المماثله في القدر فكذا الفضل يكون على القدر ضروره والفضل اسم لكل زياده والربوا اسم لزياده هي حرام وهي فضل مال لا يقابله عوض في معاوضه مال بمال فصار حكم النص وجوب التسويه بينهما في القدر ثم الحرمه بنا على فوات حكم الامر لفوت المساواه هذا حكم النص عرفناه بالتامل في صيغه النص والداعي اليه القدر والجنس اي اذا عرفنا حكم النص فلا بد لهذا

الحكم من سبب داع اليه فما هو ثابت بهذا النص. واذا تاملنا وجدنا الداعي اليه القدر
والجنس لان ايجاب التسوية بين هذه الاموال يقتضي ان تكون امثالا متساوية لئلا يفضي
الى تكليف ما ليس في الوسع ولن تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم
بالصورة والمعنى اذ كل موجود من المحدثات موجود بصورته ومعناه وكان
قيام المماثلة بهما ثم القدر عبارة عن التساوي في المعيار فيحصل به المماثلة صورة
واليه اشار بقوله مثلا بمثل والجنس عبارة عن التشاكل في المعاني فيثبت به
المماثلة معنى واليه اشار بقوله الحنطة بالحنطة وسقطت قيمة الجودة بالنص
وهو قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء. وبالاجماع فانه لو باع قفيز حنطة جيد
بقفيز بر ردي ودرهم على ان يكون الدرهم بمقابلة الجودة لا يجوز ولو كانت
الجودة متقومة لجاز الاعتياض كما في غير مال الربوا فانها لما كانت متقومة ثم
جاز الاعتياض عنها حتى لو باع ثوبا جيدا بثوب ردي ودرهم في مقابلة الجودة
جاز. وبالمعقول وهو ان ما لا ينتفع به الا بهلاكه فمنفعته في ذاته كالحنطة
والشعير والتمر والملح والذهب والفضة لا ينتفع بها الا باهلاكها وكانت منفعتها
في ذواتها لا في صفاتها فلم يكن لصفاتها قيمة لان التقوم بالانتفاع فما لا
ينتفع لا يكون متقوما بخلاف ما ينتفع به بدون هلاكه لانه ينتفع بوصفه فكان
الوصف معتبرا شرطا لا علة اي شرطا لتحقق المماثلة لا علة لها لان العدم لا يصلح علة
لانها عبارة عن معنى يحل بالمحل لا عن اختيار فيتغير به حال المحل والسقوط
امر عدمي فلا يصلح علة لامر وجودي وهو وجوب المماثلة بهذين الوصفين
وهما القدر والجنس فصار شرطا لان الاعيان فضلا عن المماثلين بالكيل والجنس
فصار شرط شي من الاعيان بمنزلة شرط الخمر فيفسد البيع هذا حكم النص عرفناه بالتامل
فيه وليس ثابتا بالراي ووجدنا الارز وغيره كالذرة والجص وسائر المكيلات امثالا
متساوية وكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم
النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته على طريق الاعتبار وهو تطبيق المثلات اي العقوبات

نازلة العقوبة لما بين العقاب والمعاقب عليه من المماثلة وجزاء سيئة سيئة مثلها فان الله تعالى
قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر والاخراج من
الديار عقوبة كالقتل قال الله تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او
اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم فالتخيير بينهما دليل على انه بمنزلة القتل
والكفر يصلح داعيا اليه لانه صلح سببا للقتل فيصلح ان يكون سببا للاخراج لانه
مثله واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة لان الاول على ثان بعده
فهم اول من اخرج من اهل الكتاب من جزيرة العرب الى الشام قال قتادة
اذا كان اخر الزمان جاءت نار من قبل المشرق فحشرت الناس الى ارض الشام
وبها تقوم عليهم القيامة وقوله ما ظننتم ان يخرجوا يدل على ان اصابة النصرة
جزاء التوكل وقطع الحيل لانهم راوا انفسهم عاجزين عن ذلك وقوله
وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله اي من باس الله فاتاهم الله اي باسه من
حيث لم يحتسبوا من حيث لم يظنوا ولم يخطر ببالهم يدل على ان المقت والخذلان
جزاء الاعتماد على القوة والاغترار بالشوكة ثم دعانا الى الاعتبار بالتامل في
معاني النص للعمل به فيما لا نص فيه فكذلك ههنا اي في الشرعيات هذا مذهب الصحابة
والتابعين وعلماء الدين رضي الله عنهم فانهم اجمعوا على ان القياس بالراي
على الاصول الشرعية لتعدية احكامها الى ما لا نص فيه حجة من حجج الشرع لا
لنصب الحكم ابتداء وقال داود ومن تابعه من اصحاب الظواهر انه ليس بحجة
والعمل به باطل في احكام الشرع وهو مذهب الشيعة والنظام ثم اختلفوا وقال
بعضهم لا دليل من قبل العقل اصلا والقياس قسم منه وقال بعضهم لا عمل
للدليل العقلي الا في العقليات فاما في الاحكام الشرعية فلا وقال بعضهم دليل
ضروري بدليل انه لا يصار اليه عندكم الا عند عدم الاصول ولا ضرورة بنا اليه
في احكام الشرع لامكان العمل بالاصل وهو استصحاب الحال وهذا اقرب
اقاويلهم الى الصواب واحتجوا لابطال القياس بالكتاب وهو قوله تعالى ونزلنا

الكتاب تبيانا لكل شى وقوله ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين وقوله
ما فرطنا فى الكتاب من شى فاخبر ان كل شى مبين فى كتابه عبارة او اشارة او دلالة
او اقتضاء ومن شرط صحة القياس عندكم خلو الفرع عن حكم ثابت بالكتاب
وقوله اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم وفى المصير الى القياس
قول بان الكتاب كاف والسنة وهو ما روى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبى عليه السلام
قال لم يزل امر بنى اسرائيل مستقيما حتى كثر فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما
قد كان فضلوا واضلوا وكان اولاد السبايا غير رشده فالنبى عليه السلام ذمهم على
قياس ما لم يكن فى الشريعة بما قد كان فعلم انه غير حجة والمعقول وهو نوعان
احدهما المعنى فى الدليل اى القياس وهو ان القياس تشبيه فى اصله من الوصف
الذى مناط الحكم لا يدل عليه النص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء من
بين سائر الاوصاف بالراى لا ينفك عن شبهة والحكم الثابت به من ايجاب او اسقاط
او تحليل او تحريم حق الله تعالى فلا يصح اثبات حق الله تعالى بما فيه شبهة فى
الاصل لان من له الحق موصوف بكمال القدرة متعال عن ان ينسب الى العجز او الحاجة صح
الى اثبات بما فيه شبهة كيف وقد قال الله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تقولوا
على الله الا الحق وهذا بخلاف خبر الواحد فان اصله كلام النبى عليه السلام وانه يوجب
العلم يقينا وانما دخلت الشبهة فى طريق الانتقال الينا وقد كان قوله عليه السلام حجة
قبل الانتقال الينا فلا يخرج عن ان يكون حجة بهذا الاحتمال وهو كالنص المؤول
فان الشبهة تمكنت فى تاويلنا فلا يخرج به النص من ان يكون حجة موجبة والثانى
المعنى فى المدلول وهو ما يثبت بالقياس وبيانه ان المدلول طاعة الله تعالى
ولا مدخل للراى فى معرفة ما هو طاعة لله تعالى ولهذا لا يجوز اثبات اصل العبادة
بالراى الا ترى ان من المشروعات ما لا يدرك بالعقول كمقادير العبادات والعقوبات
كما فى الصلوات والزكوات والصيامات وحد الزنا والشرب والقذف ومنها
ما هو بخلاف ما تقتضيه راينا كجعل التراب طهورا مع انه يزيد فى تشويه الخلقة

وايجاب تطهير غير موضع اصابة النجاسة وايجاب الغسل من المنى والوضوء من الرجيع
والاول مما اختلف العلماء فى نجاسته وطهارته والثانى لا وابقاء الصوم عند الاكل
ناسيا مع انه لا بقاء للشى مع وجود ما يضاده وايجاب قضاء الصوم دون الصلوة
على الحائض مع استوائهما فى سقوط الاداء وكاباحة النظر الى شعر الامة الحسناء
وحرمته الى شعر الحرة الشوهاء وقطع يد من سرق عشرة دراهم والعفو عمن غصب
عشرة الاف دينار وقبول شهادة شاهدين فى القتل وعدمه فى الزنا وهو دونه
والافتراق بين عدة الطلاق والممات مع ان حال الرحم لا يختلف فيهما ولا يلزم على ما ذكرنا
اعمال الراى فى امر الحرب ودرك الكعبة وتقويم المتلفات اما على الوجه الاول
فلانها من حقوق العباد فبنى على وسعهم فيثبت بدليل فيه شبهة لتيسر عليهم الوصول
الى مقاصدهم اما غير القبلة فظاهر واما امر القبلة فاصله معرفة الاقاليم ومعرفة
النجوم فى التجارة والزراعة فبنى على وسعهم ليتوصلوا الى مقصودهم والحكم الشرعى
وجوب التوجه الى الكعبة بعد تبين الجهة اما معرفة الجهة فليست من احكام الشرع
واما على الثانى فلان هذه الامور انما تعقل بوجوه محسوسة والحواس تثبت علم
اليقين كما يثبت بالكتاب والسنة الا ترى ان الكعبة جهتها محسوسة تعرف بالنظر فى
النجوم وكذا امر الحرب يعرف بالنظر فى النجوم بحاسة البصر فى الحس والات الحرب
والاسلحة المعدة لها والمعركة الصالحة والرجال المقاتلة وكذا قيم المتلفات تعرف
بالاسباب الحسية فان قيمة الشى تعرف بنظائره وذلك يعرف بحاسة البصر وكذا
مهر المثل انما يعرف بالنظر الى نساء عشيرتها فان وجدنا لها مثلا من نساء عشيرتها
فى السن والجمال والمال والحسب والنسب عرفنا ان مهرها مثل مهرهن وطريق
العلم بها الحس وكان قياسا باصله على مثال الكتاب والسنة فحصل بما قلنا وهو
الحجر عن القياس المحافظة على النصوص والتامل فى معانيها وفى المحافظة على النصوص
اظهار قالب الشريعة كما شرعت وفى التامل فى معانيها ومعانيها حجة لا يفضل الراى عنها

وان فيت الاعمار فيها احيا القالب اذ لا يحيى القالب الا باستعمال الرأي في معاني النصوص
وكان في اظهار القالب موت البدع وفي حياة القالب سقوط الهوى فيتم امر الدين
لموت البدع ويستقيم العمل لسقوط الهوى وكان في ذلك قوام الدين وحياة
المومنين ولان العمل بالاصل وهو استصحاب الحال في مواضع القياس ممكن وذلك
دليل صحيح قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الاية
فالله تعالى امره بالاحتجاج بما يثبت الاباحة فيما لم يجد فيه دليل التحريم فيما اوحي اليه
لانها اصل بقوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا فالاضافة بلام التمليك
ادل على اثبات صفة الحل من التنصيص على الاباحة وليس كذلك ما ذكرنا من
امور الحرب وامر الكعبة وتقويم المتلفات لان العمل بالاصل غير ممكن ثم لان
مقتضى الاستصحاب ترك الخروج الى الغزو عملا بالاصل وان خرج ونزل في مفازة
فمقتضاه المكث ثم وكذا في امر الكعبة الاصل عدم الاستقبال اليها وكذا في تقويم
المتلفات الاصل عدم الضمان وفيه فتح باب العدوان ولا يلزم على ما ذكرنا ان
القياس ليس بحجة الاعتبار بمن مضى من القرون فيما لحقهم من المثلات والكرامات
ليستعملوا عقولهم كان مثل ذلك لان ذلك مما نعلم بحاسة البصر او بحاسة
السمع بان يسمع انهم فعلوا كذا واصابهم كذا فلا يكون من قبيل ما نحن بصدده وعلى ذلك
يحمل ما ورد في الكتاب من الامر بالاعتبار وهو قوله فاعتبروا يا اولي الابصار وعلى امر
الحرب يحمل مشاورة النبي عليه السلام اصحابه فان الله تعالى امره بها في تدبير الحرب بقوله
وشاورهم في الامر اي في امر الحرب والمروي عنه الشورى في باب الحرب لا في شيء من
الاحكام ويظهره انسداد باب الشورى في معرفة الاحكام والجواب ——— عما قالوا
نفاة القياس ان الكتاب تبيان لكل شيء لان ما ثبت بالقياس مضاف الى الكتاب
وبهذا يجاب عن الايات لان اتخاذ القياس منزل في كتاب الله تعالى نصا او دلالة
لما بينا انه نظير الاعتبار المامور به على ان المراد بالكتاب في الاية اللوح المحفوظ

واللوح المحفوظ كذا في التفسير وبه يجاب عن السنة لان العمل بالقياس هو العمل بالكتاب
في الحقيقة على ان المنهي عنه هو قياس ما لم يكن في النص رديه بما كان فيها ونحن نقيس
ما كان بما كان لانا نبين ان حكم النص لمعنى هو ثابت في الفرع او نقول المذموم اعتبار
الحاق الفرع بالاصل باعتبار الصورة دون المعنى كما نقول من اصحاب الطرد
اليوم ورد فيهم شرط هو حق الله تعالى وبين حق العباد ضايع لان المطلوب هنا
جهة القبلة لاداء ما هو محض حق الله تعالى والله تعالى موصوف بكمال القدرة
ومع ذلك اطلق لنا العمل بالراي فيه اما التحقيق معنى الاسلام او لانه ليس في وسعنا
ما هو اقوى من ذلك وهذا المعنى بعينه موجود في الاحكام ولا فرق بين الخبر والعلة
لا يقوى فالوصف الذي هو علة عند الله تعالى موجب للعلم كما ان الخبر اصله موجب
للعلم وهذا لان الوصف كالخبر والتعليل من المجتهد كالرواية من الراوي وكما احتملت
الرواية الغلط احتمل تعليل المجتهد الغلط فلا فرق بينهما وحصل بما قلنا وقولنا ان
القياس حجة اثبات الاحكام بظواهر النصوص تصديقا لها واثبات معانيها طمانينة
للقلوب وشرحا للصدور وثبت به تعميم احكام النصوص تصديقا لها واثبات
معانيها حيث اثبتنا الاحكام بظواهرها ومعانيها وفي تعميمها تعظيم حدود النص
ومحافظة النصوص بظواهرها الاحكام التي تضمنتها المعاني وفيه جمع بين الاصول
والفروع وهو الحق وما ذا بعد الحق الا الضلال اي لا واسطة بين الحق والضلال
فمن يخطئ الحق وقع في الضلال وما للخصم الا التمسك بالجهل وهو استصحاب الحال
لانه انما صار حجة عندهم للجهل بالدليل المزيل دون العلم بالدليل المبقي والشبهة في
تعلق الحكم بمعنى من المعاني اذ في التعيين احتمال الخطا اذ لا يكون هذا المعين علته
ومثله جايز بالاجماع الا ترى ان الاحكام يتعلق بالاية المأولة والعام المخصوص
وخبر الواحد مع تحقق الشبهة فيها على ما سبق وما ثبت من العلم بالقياس بالوصف
المؤثر فوق ما ثبت باستصحاب الحال لان الثابت بالقياس يستند الى دليل
قايم والثابت بالاستصحاب يستند الى عدم الدليل المزيل لانه انما يكون دليلا عندهم

لعدم الدليل المغير وذا نما لا يعلم يقينا لجواز ان يكون الدليل المغير ثابتا وان لم يبلغه
وانما يجوز العمل به عند تعذر العمل بالقياس لما مر ان القياس اقوى منه ولا يصار الى
الادنى الا عند تعذر المصير الى الاقوى وثبت بما ذكرنا ان طاعة الله تعالى لا يتوقف
على علم اليقين وقولهم لان من المشروعات ما لا يعقل قلنا انما يجوز القياس فيما يكون
معقول المعنى فاما فيما لا يعقل المعنى فلا واما قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به
علم فالمذكور علم منكر في موضع النفي فيعم فيقتضي النهي عن قفو ما ليس له به علم بوجه و
القياس يوجب ضرب علم كما يوجبه خبر الواحد بالاتفاق ووجوب العمل لا يتوقف
على علم اليقين فالعمل بخبر الواحد والايه المأوله والعام المخصوص والشهادات في
مجالس الحكام واجب مع فقدان علم اليقين على انهم قد جوزوا العمل باستصحاب
الحال وانه لا يوجب العلم واما قوله تعالى ولا تقولوا على الله الا الحق فنقول القول
بالقياس حق من الوجه الذي بينا **فصل في بيان طرايق القياس من غير** قال
مشايخنا رحمهم الله للقياس تفسير هو المراد بظاهر صيغته ومعنى هو المراد بدلالة صيغته
لمن له الضرب فهو اسم لفعل يعرف بظاهره وهو ايقاع الة التاديب في محل صالح له
لمعنى يعقل بدلالته وهو الايلام حتى لو حلف ان لا يضرب امراته فخنقها او عضها حنث
وان لم يوجد صورة الضرب لوجود معناه اما الثابت بظاهر صيغته فالتقدير وقد
بيناه وذلك ان يلحق الشي بغيره فيجعل مثله ونظيره وقد يسمى ما يجري بين المتناظرين
قياسا ومقايسة لان كل واحد منهما يسعى ليجعل جوابه في الحادثة مثلا لما اتفقا على
كونه اصلا وهو من قاس يقيس وقد يكون مصدرا من قايس يقايس مقايسة وقياسا
وقد يسمى هذا القياس بطريق المجاز لانه يظهر الغلب بصواب وقد يسمى اجتهادا لان
ببذل المجهود يحصل هذا المقصود والكل سميه قياسا واجتهادا من اطلاق اسم السبب
على المسبب واما الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك من مدارك احكام الشرع اي
سبب الادراك كقوله عليه السلام الولد مبخلة مجبنة ومفصل من مفاصله وبيان ذلك ان
الله تعالى كلفنا العمل بالقياس على مثال العمل بالبينات فجعل الاصول اي الكتاب

والسنه والاجماع شهودا فهو شهود الله تعالى على احكامه بمنزله الشهود في الدعاوى
ومعنى النصوص هو شهادتها بمنزلة شهاده الشاهد وهو العله الجامعه بين الفرع
والاصل ولا بد من صلاحيه الاصول وهو كونها صالحة للتعليل بان لا يكون
مخصوصا كشهاده خزيمة معقول المعنى كصلاحيه الشهود بالحريه والعقل والبلوغ
ولا بد من صلاح الشهاده وذلك بان يكون ملايما للحكم وموثرا فيه على حسب ما اختلف
فيه كصلاح شهاده الشاهد بلفظه اشهد لا با علم او اتيقن ومعنى قول فخر الاسلام
رحمه الله وعدالته واستقامته للحكم المطلوب ان يكون على موافقه الدعوى حتى اذا
ادعى المدعي ان له على فلان الف درهم وشهد الشاهدان بان له على فلان الف دينار
لا يصح لعدم المطابقه فكذا هنا ينبغي ان يكون الجامع مطابقا للحكم المدعى ثم يجوز ان
يكون قوله وعدالته واستقامته من قبيل الترادف اذ العداله هو الاستقامه يقال
طريق عدل اي مستقيم ويجوز ان يرجع العداله الى الشاهد والاستقامه الى الشهادة
والاول اظهر لما فيه من تفريق الضمير ولا بد من طالب للحكم على مثال المدعي وهو القايس
ولا بد من مطلوب وهو الحكم الشرعي ولا بد من مقضي عليه وهو القلب بالعقد ضروره
والبدن بالعمل اصلا اذ القياس لا يوجب العلم قطعا ليجعل العقد اصلا بل هو دليل
موجب للعمل وكان العمل لا يلزمه اصلا وعقد القلب ضروره هذا اذا حاج نفسه فاما اذا
حاج غيره فهو الخصم فيمثال مناظرين مثال المتخاصمين في حقوق الناس ولا بد من
حكم هو بمعنى القاضي وهو القلب فهو حاكم قصدا ومحكوم عليه ضروره ومثله جا ز
كما في الشهاده بهلال رمضان فانه اذا قضى القاضي بها يلزم الصوم جميع الناس قصدا
ويلزم القاضي ضمنا واذا ثبت ذلك نفي للمشهود عليه ولايه الدفع كما في الدعاوى
فان المشهود عليه يتمكن من الدفع بعد ظهور الحجة لان تمام الالزام انما يظهر بالعجز
عن الدفع وهذه جمله لا يعقل الا بالبسط والتقرير فنقول الخارج النجس من غير
السبيلين ناقض للوضوء والشاهد عليه قوله تعالى او جاء احد منكم من الغايط والشهاده
خروج النجاسه وهذا النص صالح للتعليل بدليل وجوب الانتقاض اذا خرج من ثقبة

وان يكون ل...

بخت الرعف عند انسداد السبيلين لا تعدى بلا تعليل والوصف صالح ايضا لان الخارج
بدون النجاسة لا يؤثر كالبزاق والمخاط وكذا النجاسة بدون الخارج والا كان
مستقضيا للطهارة في جميع الاحوال وقد ظهرت علالة الوصف لان النبي عليه السلام علل
بهما حيث قال انها دم عرق انفجر فتوضئي لكل صلوة فالدم يشعر بالنجاسة والانفجار
بالخروج وطالب الحكم ابو حنيفة رضي الله عنه والمطلوب انتقاض الطهارة والمفضي
على المخالف له في المسئلة او الغلب والقاضي الغلب واعلم انا اذا قسنا الذرة على البر
في حرمة بيعه بجنسه متفاضلا فاصل القياس عند الفقها محل الحكم المنصوص وهو
البر وعند المتكلمين هو النص الدال على ذلك الحكم والفرع عند الفقها عبارة عن محل
الخلاف وعند المتكلمين عبارة عن الحكم المطلوب اثباته **فصل** د

مطلب

الاصول اي النصوص في الاصل معلولة الا انه لا بد في ذلك من دلالة التمييز ولا بد قبل
ذلك اي قبل دلالة التمييز من قيام الدليل على انه للحال شاهد اي معلول وهذا يظهر
في مسئلة الذهب والفضة فانا نعلل النص الوارد فيهما بالوزن مع الجنس فان استدل
مستدل من اصحابنا بان هذا النص معلول لان الاصل في النصوص التعليل فانه
لا يصح حتى يبين بالدليل ان النص الوارد فيهما معلول في الحال وقال بعض العلماء هي
غير معلولة في الاصل الا بدليل لان الحكم قبل التعليل مضاف الى النص وبالتعليل ينتقل
الى المعناه وذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة ولا يعدل عن الحقيقة الى المجاز الا بدليل ولان
الاوصاف متعارضة اذ التعليل بالقدر والجنس يقتضي حكما خلاف ما يقتضيه التعليل
بالطعم والجنس يقتضي حكما خلاف ما يقتضيه التعليل بالطعم لان الاول يقتضي جريان
الربوا في الجص والنورة وعدم جريانه في القليل من المطعوم والتعليل بالطعم على العكس
وباعتبار التعارض لا يتعين وصف منها والتعليل غير ممكن بالكل جملة لان ذا
لا يوجد له في المنصوص عليه فينسد باب القياس حينئذ وبكل وصف محتمل اي
يحتمل ان لا يكون علة فلا يصير علة مع الاحتمال وكان التوقف اصلا وقال بعضهم
هي معلولة بكل وصف يمكن الا لمانع لان الدليل التي جعلت القياس حجة جعلت

النص

النص

معلولا في اصله اذ لا قياس الا بعلة ولما لم يتصور القياس بكل الاوصاف لما مر و
النص لم يفصل بين وصف ووصف وفي التعيين امتثال بلا دليل صار كل وصف علة
الا لمانع كالخبر لما كان حجة وانما يثبت بالرواة ولا يمكن شرط الكل للتعين صار كل راو به
كل عدل حجة الا لمانع ولما صار القياس حجة صار التعليل في النصوص اصلا فلا يترك
هذا الاصل باحتمال ان لا يكون معلولا وقيل لهم ان في التعليل ترك الحقيقة لان الحكم به
ينقل عن النص الى معناه وذلك كالمجاز من الحقيقة قلنا التعليل لاثبات حكم
الفرع فاما الحكم في المنصوص عليه بعد التعليل فثابت بالنص كما كان قبل التعليل
اذ من شرط صحة التعليل ان يبقى حكم الاصل فيه كما كان قبل التعليل معمولا به بنصه
لا بالعلة وقال بعضهم هي معلولة لكن لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو
علة من غيره لانه لما ثبت ان النصوص معلولة في الاصل وبطل التعليل بكل الاوصاف
لانه ما شرع الا بالقياس مرة وللمنع من الحاق الفرع عندنا الشافعي رحمه الله لانه
جوز التعليل بالعلة القاصرة وهذا يسد باب القياس اصلا وهو مفتوح وجب التعليل
بواحد من الجملة لتعين الواحد من الجملة وبعد سقوطها وهذا الواحد مجهول لا يمكن
العمل به حتى يتاذ عن غيره ولا بد من دليل يوجب تمييز الوصف الذي هو علة من
غيره وهذا اشبه بمذهب الشافعي رحمه الله فانه جعل استصحاب الحال حجة على الغير
وهذا كذلك لانه اكتفى بان الاصل في النصوص التعليل ولم يحتج الى دليل يدل على
انه في الحال معلول وقلنا نحن ان دليل التمييز شرط كما قال الشافعي ولكنا نحتاج
قبل هذا الدليل الى دليل يدل على كون الاصل شاهدا للحال لان الاصول وان كانت
معلولة في الاصل الا انه يحتمل ان يكون هذا النص معلولا لان من النصوص ما هو
غير معلول فاحتمل ان يكون هذا النص من تلك الجملة لكن هذا الاصل وهو ان الاصل
في النصوص التعليل لم يسقط بالاحتمال ولكن لا يبقى حجة على غيره وهو الفرع مع
قيام الاحتمال حتى يقوم الدليل على انه شاهد في الحال وهو نظير استصحاب الحال
فانا جعلنا المفقود حيا بالاستصحاب حتى لا يرث منه احد ولكن لا يرث من غيره

باعتبار هذا الاستصحاب لاحتمال موته فهو حجة لا ملزمة فان قيل الاقتداء بالنبي عليه السلام
واجب مع انه قد ظهرت خصوصيته في بعض الافعال ثم لا يوجب ذلك الاحتمال في
كل فعل حتى يقال لا يجوز الاقتداء به الا بعد قيام الدليل قلنا الدليل الذي اوجب
الاقتداء به عليه السلام كونه مبينا وانه قائم في جميع الافعال ولا احتمال في كونه مبينا فوجب
الاقتداء به لوجود الدليل الموجب للاقتداء قطعا والخصوص ثبت بدليله في بعض
افعاله فبقي في الباقي على عمومه كالنص العام اذا خص منه شيء بقي العام فيما وراء
المخصوص واجب العمل به فاما هنا فالنص المعلول شاهد واحتمل ان لا يكون
معلولا وكان الاحتمال واقعا في نفس ما هو حجة فلا يصير حجة على الغير مع هذا الاحتمال
ومع الاحتمال في العمل بما ليس بحجة ولان في تعليل النص معنى الابتلاء ولكن الابتلاء
بالنص الذي هو غير معلول اظهر لما عرف فاذا استويا في معنى الابتلاء فلا بد من قيام
الدليل على ان هذا النص معلول في الحال ولا يجوز الا كما يجاب بالراي ان الاصل في
النصوص التعليل فاما الرسول عليه السلام فانما بعث للاقتداء مطلقا قال الله تعالى
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ولا معارض لهذا الدليل القطعي فلم يبطل وجوب
الاقتداء بالاحتمال وبيان هذا في الذهب والفضة فان حكم الربوا ثابت فيهما
بالنص وهو معلول عندنا بعلة الوزن والجنس وانكر الشافعي رحمه الله هذا التعليل ولا يصح
منا الاستدلال بان الاصل في النصوص التعليل بل لا بد من اقامة الدلالة على ان هذا
النص في الحال معلول والدليل عليه ان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله عليه السلام
يدا بيد والتعيين من باب الربوا اي تحقق الربوا في هذه الاصول عند فوته الا ترى
ان تعيين احد البدلين شرط في كل عقد احترازا عن الدين بالدين فانه حرام
نهى النبي عليه السلام عن الكالي بالكالي ووجب التعيين في البدل الاخر هنا لاشتراط
المساواة اذ المساواة في البدلين عند اتفاق الجنس شرط بقوله عليه السلام مثلا بمثل
والنقد منه على النسيئة عرفا فيجب الاحتراز عن شبهة الفضل الذي هو ربوا بقوله
عليه السلام انما الربوا في النسيئة ووجدنا هذا الحكم اي حكم التعيين متعديا عنه

فان

فان الشافعي رحمه الله يشترط التقابض في بيع الطعام بالطعام مع اختلاف الجنس
ونحن لا نجوز بيع قفيز بر بعينه بقفيز شعير بغير عينه غير مقبوض في المجلس وان
كان موصوفا لان بترك التعيين في المجلس تفوت المساواة في البدلين وشرطنا
قبض راس مال السلم في المجلس لتحقق معنى التعيين عرفنا انه معلول اذ لا تعدي
بلا تعليل فقد صح التعدي فيما ذكرنا ولم يكن الثمنية مانعة فكذلك لا تصير الثمنية مانعة
فيما نحن فيه وصح التعدي بعلة الوزن مع الجنس بل الربوا الفضل اثبت منه لانه
حقيقة وذا شبهة وقال الشافعي رحمه الله ان تحريم الخمر معلول وليس له دليل دال على
كونه معلولا بل الدليل وهو قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب
دال على كونه غير معلول اذ كونه معلولا ينافي كونها محرمة لعينها واثبات الحرمة وصفة
النجاسة في بعض الاشربة المسكرة ليس من باب تعدية الحكم الثابت في الخمر الا ترى
انه لا يثبت على ذلك الوجه حتى لا يكفر مستحله ولا يكون التقييد في النجاسة فيه
كالتقييد في الخمر لكنه ثبت بدليل فيه شبهة كخبر الواحد لنوع احتياط ولا يطعن
به كون النص معلولا ومثال ما ذكرنا من كون النص معلولا لوجود حكمه متعديا
الى غيره وطعن الخصم بكونه معلولا بالثمنية الشاهد اذا طعن فيه بالجهل بحدود
الشريعة فانه تقبل شهادته ويبطل الطعن به لان الجهل لا يسقط الولاية والشهادة
من باب الولاية واذا طعن الشاهد بالرق صح الطعن لانه يخرج به من ان يكون
اهلا للولاية فكذا هنا متى وجدنا النص شاهدا ووجدنا حكمه متعديا مع طعنه
بالثمنية بطل طعنه ومتى وقع الطعن في الشاهد بما هو جرح وهو الرق لم يحكم
الحكم بظاهر الحرية حتى يثبت حريته بالحجة فكذا اذا طعن بان النص غير معلول يصح و
يحتاج الى اقامة الدليل على انه معلول في الحال ولا يجوز الحكم بكون الاصل معلولا
باعتبار ان الاصل في النصوص التعليل كما لا يجوز الحكم بشهادة الشاهد بعد الطعن
بالرق باعتبار ان الاصل في الادمي الحرية الا بعد اقامة البينة بانه حر في الحال
ثم تعليل النص قد يكون بالنص كقوله تعالى كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم وقوله

للنبي عليه السلم لبريره ملكت بضعك فاختاري وقولـه انها من الطوافين وقد يكون بفحوى النص
كقوله عليه السلم في السمن الذي وقعت فيه فاره ان كان جامدا فالقوها وما حولها وكلوا
ما بقي وان كان مايعا فاريقوه ففيه اشاره الى انه معلول بعله مجاوره النجاسه اياه و
حتى الربوا من هذا القبيل كما بينا **فصل** ثم القياس يفسر لغه وشريعه كما ذكرنا و
شرط وركن وحكم ودفع ولا بد من معرفه هذا المجموع لان الكلام لا يصح الا بمعناه
لما انه وضع للافهام فلا بد ان يكون لغوا ولا يوجد الا عند شرطه ولا يقوم الا بركنه
وركن الشي ما يقوم به ذلك الشي ولم يشرع الا لحكمه وهو الاثر الثابت به لانه
المقصود وهو الحكم فاذا لم يفد حكمه يلغو كالبيع المضاف الى الحر ثم لا يبقى الا الدفع و
قدمنا الشرط وان كان خارجا على الركن وان كان ذاتا لتقدمه اليه طبعا فيقدم
عليه وضعا فشرطه ان لا يكون الاصل اي المقيس عليه مخصوصا بحكمه بنص اخر
اي لا يكون منفردا بحكمه بنص اخر وجب خصوصيته به والمراد ان لا يكون
حكم المقيس عليه مخصوصا به لانه متى ثبت اختصاص الحكم بالنص صار التعليل ابطالا
له لان التعليل لتعديه الحكم وذلك يبطل الاختصاص الثابت بالنص الاخر وكان
هذا تعليلا في معارضه النص لرفع حكمه والتعليل في معارضه النص مردود كشهاده
خزيمه فان الله تعالى شرط العدد في الشهادات بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين
من رجالكم واشهدوا ذوي عدل منكم ثم خص النبي عليه السلم خزيمه بقبول شهادته و
وجعل شهادته شهاده رجلين وقال من شهد له خزيمه تقبول شهادته وحده وجعل
شهادته شهاده رجلين الخ فهو حسبه وسماه ذا الشهادتين كرامه له وقد اشتهر فيما بين
الصحابه رضي الله عنهم بهذه الفضيله فصار هو مخصوصا بهذا النص عن النصوص
العامه فلم يجز تعليله اصلا حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهاده غير خزيمه ممن هو
مثله او فوقه في الفضيله لانا متى عدينا الحكم الى غيره ابطلنا خصوصيته الثابته
بالنص كرامه وهذا لا يجوز وكذا الله تعالى اباح النكاح وقصره على الاربع نسوة
حيث قال مثنى وثلاث ورباع والموضع موضع الحاجه الى البيان فلو كان

الزايد

الزايد على المذكور مشروعا لبينه وثبت اختصاص النبي عليه السلم بتسع نسوه باعلام الملك
اياه اكراما له لان فيه اثبات الولايه على الحره وهذا اكرام والى اكرام فلم يصح تعديته
الى غيره بالتعليل لان فيه ابطال خصوصيته وكذا ثبت بالنص ان البيع يقتضي
محلا مملوكا مقدورا حيث قال عليه السلم لا تبع ما ليس عندك ونهى عن بيع ما ليس عند
الانسان وانما اراد به ما ليس بمملوك له لانه اذا باع شاه عبده وهو لا يملكه ثم اشتراه
وسلمه لا يجوز ثم ترك هذا الاصل في السلم وان لم يكن المسلم فيه في ملكه ولا في يده بالنص
وهو قوله عليه السلم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم
وما ثبت بهذا النص الا موجلا فلا يصار الى التعليل بان يقال ان السلم نوع بيع فيجوز
حالا كالبيع لان فيه ابطال الخصوص الثابت بالنص بالتعليل وكذلك شرع ابتغاء
النكاح بالمال بقوله ان تبتغوا باموالكم ثم ظهرت خصوصيه النبي عليه السلم بنكاح
بغير مهر بقوله تعالى خالصه لك من دون المومنين فلم يكن ذلك قابلا للتعليل وقال
الشافعي رحمه الله لما صح نكاح النبي عليه السلم بلفظ الهبه على سبيل الخصوص
بقوله خالصه لك من دون المومنين لم يجز التعليل لتعديه الحكم الى نكاح غيره
وقلنا تفسيرها هبه خالصه لك بلا مهر لان فعل الهبه يقتضي مصدرا فقوله
خالصه نعت ذلك المصدر المحذوف والدليل عليه قولـه في اخر الايه لكيلا
يكون عليك حرج اي ضيق وهو متصل بقوله خالصه لك من دون المومنين
والحرج انما يكون في لزوم المهر لا في انعقاد النكاح بلفظ دون لفظ وقال
في حق امته قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم اي ما اوجبنا
من المهور على امتك في ازواجهم وهذه الجمله اعتراضيه او نقول
خالصه حال من الضمير في وهبت ان نفسها خالصه لك لا تحل لغيرك بعدك ولا يتاذى
يكون الغير شريكا لك في الفراش من حيث الزمان دليله قوله تعالى وما كان لكم
ان توذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وهذا لان الخصوصيه
رسول الله عليه السلم انما تصح بما فيه ضرب كرامه ولا كرامه في الاختصاص بالكلم

بلفظ دون لفظ وانما الكرامة في ان لا يحب المهر ولا يحل لاحد بعده وقد ابطلنا التعليل من
حيث بيت كرامة وهو مما قلنا لا فيما قاله وكذلك ثبوت المالية والتقوم للمنافع في عقد
الاجارة حكم خاص ثبت بالنص وهو قوله تعالى فاتوهن اجورهن وقوله على
ان تاجرني ثماني حجج فلم يصلح للتعليل لان ماليه الاشياء لا يسبق الوجود وبعد الوجود
التقوم لا يسبق الاحراز ولا يتصور احراز المنافع لانها اعراض لا تبقى فمهما وجدت
تلاشت واضمحلت ولان التقوم عبارة عن اعتدال المعاني اذ لا اعتبار للصور في
باب التقوم فان خمسة الدنانير تعادل الثوب الذي قيمته خمسة دنانير وان اختلفا
صورة ولا معادلة بين الاعيان والمنافع فالمنافع اعراض لا تبقى زمانين ولا تقوم
بنفسها والاعيان جواهر تبقى ازمنة وتقوم بنفسها وبين ما يبقى ويقوم بنفسه وما لا يبقى
ولا يقوم بنفسه تفاوت عظيم فلم يصح ابطال حكم الخصوص بالتعليل فخر الاسلام رحمه الله
وكذلك ثبت للمنافع حكم التقوم والمالية في باب عقود الاجارة بالنص مخالفا للقياس
الى ان قال فلا يصح ابطال حكم الخصوص بالتعليل مشتبه فان اول كلامه يدل على انه
من قبيل الثاني من الشروط واخره يدل على انه من قبيل ما يجي بصدده وكانه لما علم
ان هذه المسئلة مما يصلح ايراده في القسمين اومى اليه بما ذكر والله اعلم وان لا يكون
معدولا به عن القياس لان حاجتنا الى اثبات الحكم بالقياس فمتى ثبت حكم النص
على وجه يرده القياس الشرعي لم يجز اثباته في الفرع بالقياس كالنص النافي لحكم
لم يجز اثباته به كبقاء الصوم مع الاكل ناسيا فانه معدول به عن القياس بالنص لان ركن
الصوم فات بالاكل ناسيا لان ركنه هو الكف عن اقتضا شهوتي البطن والفرج و
اداء العبادة بعد فوت ركنها لا يتحقق وانما بقينا الصوم في حق الناسي بالنص وهو قوله
عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك معدولا به عن القياس لا مخصوصا
من النص وهو قوله عليه السلام الفطر مما دخل كما زعم البعض فان عنده هذا من جنس
تخصيص العلة لان الفطر جعل كلا فطر حكما ولو كان مخصوصا من النص لكان
الفطر ثابتا ويخلف الحكم فيه بالمخصص فلم يصح التعليل لتعدي الحكم لتعدي

الحكم

١٩٩

الحكم فيه الى المخطي والمكره وهو معدول به عن القياس فصير التعليل حسنا لضد ما وضع
له اذ القياس يقتضي ثبوت الفطر فالتعليل لبقاء الصوم يكون لضد ما وضع له التعليل
اذ بقاء الصوم مع فواته ضدان وهذا لانه كما لا يصلح ان يكون النص النافي مثبتا
وانما ثبت هذا الحكم في مواقعة الناسي بدلالة النص لا بالتعليل لان الاكل والجماع
سواء في هام الصوم بالكف عنهما لدخولهما تحت امر واحد وهو قوله تعالى ثم اتموا
الصيام الى الليل اي الكف عن هذه الاشياء الثلاثة اذ المذكور قبله هذه الاشياء الثلاثة
وكان ورود النص في احدهما ورودا في الاخر دلالة لما عرف ان احد المتساويين
اذا ثبت له حكم ثبت للاخر ضرورة والا لم يكونا متساويين كالتوامين فانه يلزم
من ثبوت نسب احدهما ثبوت نسب الاخر للاستواء بينهما والدليل على ان الحكم في الوقاع
ثابت بدلالة النص ان كل من سمع قوله عليه السلام فانما اطعمك الله وسقاك يفهم منه
ان الناسي غير جان على الصوم حيث اضاف الفعل الى ذاته فلم يكن اصابيرها تنكا
حرمة الصوم حتى يصير جانيا ولا على الطعام لانه ليس لمحل الجناية والجماع مثله لا ان
المجامع غير جان على الصوم لانه غير قاصد ولا على المراة فثبت الحكم الوارد في الجماع
بدلالة النص لا بالتعليل واما الخاطي والمكره لا يساوي النسيان لان النسيان مما لا يمكن
الاحتراز عنه وهو من قبل من له الحق بلا اختيار من العبد فصار عفوا والخطا مما
يمكن الاحتراز عنه وانما يقع الماء فيه لضرب تقصير منه وهو ذاكر للصوم ايضا ولهذا
كانت العزيمة في حقه ان لا يفطر ولو صبر على ذلك حتى قبل يثاب عليه وهذا ايه كونه مختارا
فلم يكن ورود النص في النسيان ورودا فيهما دلالة وكذا حل الذبيحة عند ترك التسمية
ناسيا حكم معدول به عن القياس لانه يقتضي حرمته لانه ترك الشرط ولان قوله تعالى ولا تاكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه مطلق الحديث وهو قوله عليه السلام تسمية الله تعالى في قلب كل امرء مسلم
على انا جعلناه مسميا حكما لكونه معذورا غير معرض عن ذكر اسم الله تعالى فلم يجز
تعليله لتعدية الحكم الى العامد وهو جان معرض عن ذكر اسم الله تعالى على الذبيحة و
كذا حديث الاعرابي الذي واقع امراته في نهار رمضان فاعطاه رسول الله عليه السلام

مايكفر به فذكر حاجته وفقره فقال رسول الله عليه السلام كل انت واطعم عيالك ثبت معدولا
به عن القياس لان التكفير انما يكون بما يقع عليه من بدني او مالي لا بما يقع له لان شرعيته للزجر
وهو الاول لا بالثاني فان قلت قول فخر الاسلام رحمه الله كان الاعرابي مخصوصا
بالنص فلم يحتمل التعليل مشعر بان هذا من القسم الاول فلم اورده في القسم الثاني قلت
يجوز ايراده في القسمين لانه من حيث ان الاعرابي كان مخصوصا به حيث قال يجزيك ولا
يجزي احدا بعدك من القسم الاول ومن حيث انه ثبت معدولا به عن القياس كما بينا من
القسم الثاني فالشيخ باراده في هذا القسم وبقوله كان الاعرابي به مخصوصا بالنص اشار
الى هذا المعنى فتامل فيهم ولا تحمل كلام السلف الا على الصحه والسداد وان كان والله اعلم
بما اراد ومن الناس من ظن ان المستحسنات من هذا القبيل اي كلها معدول به عن القياس
وليس كذلك فمن المستحسنات ما ثبت بقياس خفي فكيف تكون معدولا به عن القياس
وسنرد عليك بيانه على الاستقصاء ومن الناس من زعم ان الاصل اذا عارضه اصول
بخلافه كان معدولا به عن القياس وليس كذلك لان تفسير المعدول به عن القياس
ان لا يكون معقول المعنى اذ التعليل لا يقتضي عددا من الاصول بل يقتضي اصلا واحدا وقد
وجد فيصح التعليل بهذا الاصل وان خالفه اصول وهذا لان الاصل بمنزله راوي الحديث
والوصف الذي يجعل علة بمنزلة معنى الحديث ورواية الحديث تصح من راو واحد
الا ان الاصول اذا كثرت اوجبت ترجيحا عند المقابله كالخبر يترجح بكثرة الرواة
فان المشهور يترجح على خبر الواحد لان اتصاله برسول الله اثبت والخبر انما صار
حجه بالاتصال فكذا الوصف انما صار علة لرجوعه فمهما كان اصوله اكثر كان اقوى
وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه لان القياس
محاذاه بين شيئين اعني الفرع والاصل فلا يتصور ثبوته في شي واحد واذا ذا
لم يكونا نظيرين اذ محل الانفعال شرط كل فعل كالصدمه انما تكون ضربا اذا صادفت
حيا واما كون الحكم شرعيا فلان الكلام في القياس على الاصول الثابته شرعا ولمثل هذا
القياس لا يعرف الحكم الشرع اذ الطب او اللغه لا يعرف لمثل هذا القياس وهذا الشرط

واما

واحدا سما لكنه جمله تفصيلا فانه مشتمل على خمسة مباحث وسنجي بيانها والخلاف فيها ان شاء الله تعالى
احدها ان يكون الحكم المعلول شرعيا لا لغويا فلا يستقيم لاثبات اسم الزنا للواطه بان
يقول الزنا اسم لجماع يقصد به سفح الماء دون الولد واللواطه مثله في هذا المعنى
فكان زنا لانه ليس بحكم شرعي وابن شريح وجماعه من اصحاب الشافعي رحمه الله
انه يجوز اثبات الاسامي بالقياس الشرعي ثم يرتب الاحكام عليها قالوا فدعوى قولنا
ان من الاحكام ما يثبت بطريق الاجتهاد فلا يمتنع مثله في الاسما وهذا في الاسما المشتقه
واضح وذلك لانا متى عرفنا الاسم مشتقا من معنى ثم وجدنا ذلك المعنى في محل اخر ينبغي
ان يسوغ اطلاق ذلك الاسم عليه كما قلتم في الشرعيات فانا لما عرفنا تحريم التفاضل
في البر وعرفنا ان ذلك ما كان لكونه بر بل لكونه مكيل جنس ثم وجدنا تلك العله في
غيره اثبتنا ذلك الحكم في غيره بالقياس فكذا هنا لما عرفنا ان اهل اللغه اطلقوا اسم
الزنا لمعنى ووجد ذلك المعنى في غيره جاز اطلاق ذلك الاسم عليه قياسا قلنا
الاسما كلها توقيفيه قال الله تعالى وعلم ادم الاسما كلها واذا كانت توقيفيه لا يمكن
اثباتها قياسا لان النص موجود في جميعها وقياس المنصوص على المنصوص باطل
لان فيه ابطال النص ان خالفه ولا يفيد ان وافقه وهذا بخلاف الاحكام لان النص
في الفروع منها ولا بد من معرفه حكم الفرع فلهذا اصير الى القياس فيها ولان الاسما
وضعت دلالات على المسميات فالمقصود بها تعريف المسمى لا تحقيق وصف
فيه وحكي عن البعض انه كان يقول اني ابين المعنى في كل اسم لغة انه لماذا وضع
ذلك الاسم لما سمي به فقيل له لماذا سمي الجرجير جرجيرا فقال لانه يتجرجر اذا
طهر على وجه الارض اي يتحرك فقيل له فالحنك يتحرك ايضا ولا يسمى جرجيرا ثم
قيل له لماذا سميت القارورة قارورة فقال لانه يستقر فيه المايع فقيل له فحوضك
يستقر المايع ايضا ولا يسمى قارورة وكذا النهر والحوض والكوز ولا لاثبات
اسم الخمر لسائر الاشربه باعتبار ان الخمر انما سميت خمرا لمخامرتها العقل ولهذا لا يسمى
العصير به قبل التخمر ولا بعد التخلل وهذه الاشربه تساوي الخمر في هذا المعنى لما بيناه من

التعليل صح

مطلب ولان المخامرة حاصلة في الافيون

ولان المخامرة حاصلة في الافيون ولا يسمى خمرا ولا لاثبات اسم السارق للنباش باعتبار
ان كل واحد منهما اخذ مال الغير على سبيل الخفية لما ان القطع لا يجب بالاجماع بدون
اسم السرقة وقد عدم الاسم فيه لمعناه لان السرقة اسم للاخذ على وجه يسارق عين صاحبه
وذلك لا يتصور في الكفن لان صاحبه ميت فكيف يسارق عينه وامتنع القياس الشرعي
لاثبات الاسم لما بينا فامتنع القطع ضرورة وهذا لان الاسماء نوعان حقيقة ومجاز
وسبب الحقيقة وضع الواضع وانه لا يعرف الا بالسماع من اهل اللغة وسبب المجاز
استعارة العرب الاسم لاسم وقد علمنا ان طريق الاستعارة فيما بين اهل اللغة غير
طريق التعدية في احكام الشرع فلا يمكن معرفة هذا النوع بالتعليل الذي يدرك به حكم
الشرع وعلى هذا قلنا الاشتغال بالقياس لتصحيح استعارة الفاظ الطلاق للعتاق
باطل وانما يشتغل فيه بالتامل فيما هو طريق الاستعارة عند اهل اللغة اذ الاستعارة
باب من اللغة فلا ينال الا بالتامل في المعاني اللغوية فيبطل قولهم ان كل واحد منهما
مما يصح تعليقه بالاخطار فجاز اقامة احدهما مقام الاخر لان الطلاق وضع لمعنى
خاص لغة وكذا العتاق فلم يجز اقامة احدهما مقام الاخر لمعان شرعية وانما يجوز
لمعان لغوية وكذلك الاشتغال بالقياس لاثبات الاستعارة في الفاظ التمليك
كالبيع والهبة للنكاح باطل لان النكاح وضع لمعنى خاص لغة وكذا الهبة فلا
يجوز تعليل لفظ النكاح والحاق الهبة او البيع به لمعان شرعية بل يلحق به لمعان
لغوية وكذلك في استعارة لفظ السبب بان يقول هذا انى لا يشتغل فيه بالقياس الشرعي
وكذلك التعليل لشرط التمليك في الاطعام في الكفارات قياسا على الكسوة باطل لان
الكلام في معنى الاطعام المنصوص عليه ولا مدخل للقياس الشرعي في معرفة معنى
الاسم لغة وانما الطريق فيه التامل في معنى اللفظ لغة وهو ان الاطعام جعل
الغير طاعما لانه فعل متعد لازمه طعم وذلك يحصل بالتمكين وانما يجوز التمليك
فيه بدلالة النص كما ذكرناه في مباحث الكتاب واما الكسوة فاسم للثوب دون
فعل اللبس ودون منفعة الثوب وباسم الثوب لا يحصل التكفير وانما يحصل

التكفير

٢٠١

التكفير بفعل يوجد فيه وهو التمليك فاما الاباحة ففعل يوجد في منفعته لا في عينه
وثانيها التعدية فان التعليل بما لا يتعدى لا يجوز عندنا وعند الشافعي رحمه الله
هذا التعليل جائز ولكنه لا يكون مقايسة ولهذا جوز التعليل بالثمنية والكلام فيه
مذكور على الاستقصاء في فصل الحكم وثالثها ان يكون المعدى حكم النص بعينه
من غير تغيير لما ان فائدة التعليل التعدية لا غير فاذا كان التعليل مغيرا كان باطلا
لانه ان غير حكم النص ايضا يكون التعليل معارضا للنص وان لم يغير لا يكون
تعدية بل يكون اثبات الحكم ابتداء وانه لا يجوز بالتعليل فلا يستقيم التعليل لاشتراط
الايمان في كفارة اليمين والظهار بان يقال هذا تحرير في تكفير فكان الايمان من شرط المحرر
ككفارة القتل لانه تغيير بتقييد الاطلاق وكان باطلا لان النص الوارد في
كفارة اليمين والظهار مطلق وفي اشتراط الايمان فيهما تقييد فكان باطلا كاطلاق
المقيد فانه تغيير بالاجماع لان فيه ابطال صفة التقييد وذلك كحرمة الربائب
فانها لما تقيدت بالدخول كان تعليل امهات النساء لاثبات صفة الاطلاق في حرمة
الربائب تغييرا لما فيه من ابطال صفة التقييد وهذا باطل فكذا عكسه يكون باطلا
لان فيه ابطال صفة الاطلاق ولا لصحة ظهار الذمي لكونه تغييرا للحرمة المتناهية
بالكفارة في الاصل الى الاطلاق في الفرع عن الغاية بتوضيحه ان حكم الظهار في الاصل
اي المسلم ثبوت حرمة متناهية بالكفارة فلو عللنا هذا الاصل بما يوجب تعديته الحكم
الى الذمي يكون باطلا لانه لا يثبت به حكم الاصل بعينه وهي الحرمة التي تنتهي
بالكفارة بل يثبت حرمة مطلقة في الفرع اي حرمة لا تنتهي بالكفارة لان الذمي
ليس من اهل الكفارة لان فيها معنى العبادة فهي من الحقوق الدائرة بين العبادة
والعقوبة وهو ليس من اهلها فيكون تغييرا للحرمة والمتناهية بها ولهذا قلنا
ان السلم الحال باطل لان من شرط جواز البيع ان يكون المبيع موجودا مملوكا لما بينا
معدوما والتسليم لانه عليه السلام نهى عن بيع الآبق والشرع رخص في السلم بصفة
الاجل ومعناه نقل الشرط الاصلي وهو ما ذكرنا الى ما يقوم مقامه وهو الاجل لان

الزمان صالح للكسب الذي هو من اسباب القدرة فاستقام خلفا عنه وفوات الشيء الى خلف كلا فوات فكان الشرط موجودا حكما بقيام خلفه واذا كان النص ملائما للشرط وكانت رخصة بقدر من القدرة الحقيقية التي يبنا الى القدرة الاعتبارية وهو الاجل فلو علل الحكم لتعدى الحكم الى السلم الحال لكان ذلك اسقاطا للشرط الاصلي لا الى خلف وكان رخصة اسقاط فكان تغييرا ومن ذلك قولهم ان فعل المخطي والمكره ليس بمفطر لعدم القصد الى الفطر لان فوات الركن يعدم الاداء اذ الشيء لا يبقى بعد فوات ركنه وليس لعدم قصد الاكل والشرب اثر في وجود الصوم مع وجود عدم الصوم الا يرى ان من لم ينو الصوم اصلا لانه لم يشعر بشهر رمضان لم يكن صائما مع ان القصد لم يوجد فلو كان لعدم القصد اثر في وجود الصوم لكان صائما بل الاولى لان الفائت ثم شرط الصوم وهو النية وهنا الركن وتاثير عدم الركن اقوى من تاثير عدم الشرط لكنه لم يجعل فطرا بالنص وهو قوله عليه السلام تم على صومك غير معلول على ما مر وعلى هذا الاصل سقط فعل الناسي اي انما سقط فعله بالنص على خلاف القياس لا لعدم القصد والنسيان امر جبل عليه الانسان وكان سماويا محضا ينسب الى صاحب الحق فلم يصلح لضمان حقه واليه اشار بقوله عليه السلام فانما اطعمك الله وسقاك اي هو الذي القى النسيان عليك حتى اكلت بذلك السبب الا يرى ان المريض اذا صلى قاعدا لعجزه عن القيام لم تلزمه الاعادة عند البرء لان عجزه عن القيام كان من قبل من له الحق بخلاف المقيد اذا صلى قاعدا فانه تلزمه الاعادة اذا رفع القيد لان العذر جاء من قبل من له الحق فالتعدية الى الخاطئ وهو تقصير من المخطئ اذ لولا تقصيره في المضمضة لما سبق الماء الى حلقه او الى المكره وهو من جهة غير صاحب الحق يكون تغييرا ومن ذلك ان حكم النص في الربوا في الاشياء الاربعة تحريم متناهي بالتساوي كيلا وبالتعليل بالطعم يتغير الحرمة من التناهي الى عدم التناهي لانه تعدى الحكم الى المطعومات التي لا تدخل تحت المعيار الشرعي وهو الكيل اذ الحفنة لا تدخل تحت الكيل فيكون فيه اثبات حرمة بخلاف ما اثبتها الشارع فكان تعليلا باطلا ومن ذلك

قولهم في تعيين النقود في المعاوضات ان التعيين تصرف صدر من اهله لوجود العقل والبلوغ مضافا الى محله وهو الدراهم والدنانير فانها محل للتعيين حتى تتعين في الودائع والغصوب والوكالات والمضاربات وغيرها مفيدا في نفسه لجواز ان يكون اجود نقدا واقل غشا وانما احتيج الى هذا لانه لا يجوز ان يكون التصرف صادرا من الاهل مضافا الى المحل ومع هذا لا يجوز لانه غير مفيد كما لو اشترى عبد نفسه فان مولاه وان كان اهلا والعبد محلا لكنه لما لم يكن مفيدا لم يصح حتى لو كان مفيدا بان اشترى رب المال عبد المضاربة من المضارب صح وان كان مال المضاربة له لكونه مفيدا فصح كتعيين فيقول هذا التعليل تغيير لحكم الاصل فلا يجوز وهذا لان حكم البيع في جانب السلع وجوب ملكها به للمشتري لا وجودها بل وجودها في ملك البائع شرط صحة للعقد وحكم البيع في جانب الاثمان وجوبها ووجودها في الذمة مضافا بالعقد بدليل انه يشترط قيام الثمن في ملك المشتري عند العقد لصحة العقد وبدليل انه لو اشترى شيئا بدراهم غير عين وفي يده دراهم صح العقد وتثبت في الذمة فاذا لم يكن وجود الدراهم في الذمة حكما اصليا لم تثبت في الذمة هنا لعدم الضرورة وبدليل جواز الاستبدال بها وهي ديون ولم تجعل في حكم الاعيان فيما وراء الرخصة يعني ان جواز الاستبدال بالاثمان دليل على ان ثبوتها في الذمة حكم اصلي اذ لو كان بطريق الضرورة لما صح الاستبدال بها الا يرى ان ثبوت المسلم فيه في الذمة لما كان بطريق الضرورة بقي على العينية فيما وراء الضرورة حتى لا يصح الاستبدال فيه بالمسلم فيه قبل القبض وهذا لان التصرف في الثمن قبل القبض جائز والتصرف في المبيع قبل القبض لا يجوز والمسلم فيه مبيع وان كان دينا لان ثبوته دينا بطريق الضرورة فبقي على حكم العينية فيما وراء الرخصة وبدليل انه لم يجبر هذا النقص بقبض ما يقابله وهو البيع ولو كان ثبوتها في الذمة بطريق الضرورة ولم يكن امرا اصليا لجبر هذا النقصان بقبض ما يقابله في المجلس وهو المبيع كما في السلم لما كان ثبوت المسلم فيه في الذمة امرا ضروريا لا اصليا جبر هذا النقصان بقبض ما يقابله وهو راس المال في المجلس

فاذا صح التعيين ابطل الحكم شرطا اى اذا ثبت ان الحكم الاصلى فى جانب الاثمان وجودها
فى الذمه فلو صح تعيينها كما صح تعيين السلع لخرج وجود الاثمان فى الذمه من ان
تكون حكما للبيع ولصار شرطا لان التعيين يقتضى سبق الوجود على البيع وهذا اى ا ر
انه شرط لا حكم لان حكم الشى لا يسبق ذلك الشى بل يعقبه او يقارنه وجعل الحكم شرطا
تغيير فلا يجوز ورابعها ان يتعدى الى فرع هو نظيره ولا يصح التعليل فى التيمم باطهاره
حكميه لتعديه اشتراط النيه الى الوضوء لان الفرع ليس نظير الاصل فى كونه طهار ه
اذ التيمم تلويث وهذا تطهير وغسل ولا يلزم من اشتراط النيه فيما هو تلويث بذاته
غير مطهر اشتراطها فيما هو تطهير حسا وشرعا وقد حققناه فى الفروع ولا تعديه الحكم
من الناسى فى الفطر الى المخطى والمكره لان عذرهما دون عذره وهذا لان عذر المخطى
لا ينفك عن ضرب تقصير منه بترك المبالغه فى التحرز الا ترى انه لا ينافى وجوب
الكفاره والديه وعذر المكره باعتبار صنع هو غير مضاف الى صاحب الحق ولهذا
لا يحل له الاكل فى هذه الحاله وان كان مرخصا فيه وعذر الناسى منسوب الى صاحب
الحق وقد من عليه باعتبار سلب الفعل عنه بقوله فانما اطعمك الله وسقاك وقال
الشافعى رحمه الله اتعدى بتحريم المصاهره من الوطى الحلال الى الوطى الحرام مطلب حرمة المصاهرة
باعتبار الجزئية والحرام ليس نظير الحلال فى اثبات الكرامة لانك قد حمدت على الاول
ورجمت فى الثانى وثبت بالاول السبب ولا يثبت بالثانى وحرمة المصاهره كرامة
ونعمه فان الحاق الاجنبيات بالامهات من الكرامات حتى يجوز النظر اليها والمسافره
معها واثبات الملك الذى هو حكم البيع بالغصب وليسا نظيرين فالبيع مشروع
والغصب غير مشروع لانه عدوان فلسنا ما عدينا من الحلال الى الحرام حتى يرد علينا
ما ذكرت وهذا لان الوطء ليست باصل فى اثبات الحرمه حلالا كان او حراما وانما
الاصل فيه الولد الذى يتخلق من المائين لانه المستحق لكرامات البشر كالشهاده
والقضاء والولايه وحرمه المصاهره كرامه فيكون هو المستحق لها ولا عصيان
ولا عدوان فيه فجاز اثبات هذه الكرامه كما جاز غيرها من الكرامات ثم يتعدى

تلك الحرمه الى الزوجين باعتبار ان الحلاق الولد من مائيهما يثبت معنى الاتحاد بينهما فتصير
امهاتها وبناتها فى الحرمه عليه كامهاته وبناته وتصير اباؤه وابناؤه فى كونها محرمة
عليهم كابائها وابنائها ثم يقام ما هو السبب لاجتماع المائين فى الرحم وهو الوطء
فى محل الحرث مقام حقيقه الاجتماع لاثبات هذه الحرمه فلم يجز تخصيص هذا الحكم
وهو ثبوت حرمه المصاهره لمعنى فى نفس الوطء وهو الحل ولا ابطال هذا الحكم لمعنى
فى نفس الوطء وهو الحرمه لانه حينئذ يكون عاملا بنفسه لا باصله وقد بينا ان
الوطء ليس باصل فى اثبات هذا الحكم بل الاصل هو الولد الا ان اقامه السبب مقام
ما هو الاصل فيما يكون مبنيا على الاحتياط كالحرمات فاما النسب فما بنى على مثله
من الاحتياط فلهذا لا يقام الوطء مطلقا مقام ما هو الاصل فى اثبات النسب الا
ترى انه لا يقام الوطء الحلال مقام السبب فكيف يقوم مطلق الوطء مقامه و
لا يلزم على هذا ان هذه الحرمه لا يتعدى الى الاخوات والعمات حتى تجعل الحواتها كاخواته
لان تحريم الاخوات موقت لان الحرمه ترتفع بارتفاع نكاح الاول بالاجماع وبقوله
تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وبقوله وان تجمعوا بين الاختين فلو صح التعدى
الى الاخوات لثبتت الحرمه موبدة فيتغير حكم النص وهو الاصل ولا يوجب
الملك بالغصب حكما له كما يوجبه بالبيع وانما يثبت الملك به شرطا للضمان
الذى هو حكم الغصب تفاديا عن الجمع بين البدل والمبدل فى ملك واحد
والضمان مشروع كالبيع وشرعيه الاصل يقتضى شرعيه شرطه الذى هو تابع له
وقد اقصينا الكلام فيه فيما سبق وخامسها ان لا يكون فيه نص لان فيه ابطال
النص ان خالفه ولا يجوز ان يكون التعليل مبطلا للنص ولا يفيد ان وافقه
لان النص يغنى عن التعليل فلا يستقيم التعليل لايجاب الكفاره فى القتل العمد
واليمين الغموس بالقياس على الخطا والمعقوده لانه تعديه الى ما فيه نص
وهو قوله عليه السلام خمس من الكبائر لا كفاره فيهن الاشراك بالله وعقوق
الوالدين والفرار من الزحف واليمين الفاجره وقتل نفس بغير حق ولا يشترط

لا يمان في مصرف الصدقات سوى الزكوة بالقياس على الزكوة لانه تعدية الى ما فيه نص
وهو قوله عليه السلم تصدقوا على اهل الاديان كلها وانما خصت الزكوة بقوله عليه السلم
لمعاذ خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم ولا لشرط التمليك في الاطعام في الكفارات
لما مر ولا لشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل
لانه تعدية الى ما فيه نص بتغيير بالتقييد وقد حققناه قبل هذا والشرط الرابع
ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبل التعليل وذلك لان تغيير حكم النص
في نفسه بالراي باطل لانه لا يعارضه فانى يصلح مغيرا له سواء كان في الفرع او
في الاصل وذلك مثل اشتراط التمليك في الاطعام في الكفارات انه تغيير لحكم
النص لان الاطعام اسم لفعل يسمى لازمه طعما وهو الاكل وكان معديه جعل الغير
اكلا وذا يتحقق بالاباحة فكان اشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغيير الحكم
النص وكذا التعليل لقبول شهادة المحدود في القذف بعد التوبة بالقياس على
المحدود في سائر الجرائم كالزنا والشرب باعتبار انه محدود في كبيرة باطل لان
حكم النص الوارد فيه بعد التعليل لا يبقى على ما كان قبله فقبل هذا التعليل هو سقوط
الشهادة بالنص ابدا ويكون في ذلك متمما لحده وبعد التعليل يتغير هذا الحكم لان
الوقت من الابد بعضه وهذا لانه ابطل الشهادة الى زمان التوبة والنص يقتضي
ان يكون مؤبدا وكذا التعليل لابطال شهادته بنفس القذف بدون العجز بالقياس
على سائر الجرائم باطل لانه تغيير لحكم النص فان العجز عن اقامة اربعة من
الشهداء بعد القذف ثابت بالنص لاقامة الجلد ورد الشهادة وهو قوله تعالى
ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وكان
اثبات الرد بنفس القذف بدون اعتبار مدة العجز بالتعليل باطلا لان حكم النص
لا يبقى بعد التعليل على ما كان قبله وقال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله النفي
مما يقع به التعزير وكان من جنسه حدا كالجلد قلنا هذا فاسد لان الجلد اذا لم
يضم الله النفي في زنا البكر كان حدا كاملا واذا ضم اليه النفي كان بعض الحد فكان

تغيرا وهذا لان الله تعالى جعل الجلد كل الحد لانه قال فاجلدوا والفاء للجزاء والجزاء اسم
للكافي وتمام تغييره في الكافي وكذا القول بسقوط شهادة الفاسق ولانه اصلا بالقياس
على المحدود في القذف او على العبد والصبي باطل لان الحكم الثابت بالنص في الفاسق
التثبت والتوقف بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي
تثبتوا فيه وتطلبوا بيان الامر فيه وانكشاف الحقيقة دون الابطال ومهما تعين
جهة البطلان لا يبقى التوقف فلم يبق حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله وقال
الشافعي رحمه الله انتم غيرتم حكم النص بالتعليل في مسائل منها ان الواجب بالنص
اطعام عشرة مساكين وقد جوزتم الصرف الى مسكين واحد في عشرة ايام بالتعليل
وفيه تغيير حكم النص ومنها قوله عليه السلم لا تبيعوا الطعام بالطعام تناول القليل
والكثير وانتم خصصتم القليل بالتعليل وقد غيرتم به حكم النص بالتعليل والنص
اوجب الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها بقوله عليه السلم في خمس من الابل شاة وقد
ابطلتم حق الفقير عن الصورة بالتعليل بالمالية وحق المستحق مراعا بصورته ومعناه
كما في حقوق العباد وثبت بالنص حق الاصناف المعدودة في الصدقات لوجود
الاضافة اليهم بلام التمليك بقوله انما الصدقات للفقراء الاية وانتم جوزتم الصرف
الى صنف واحد بالتعليل بالحاجة غيرتم هذا الحكم المنصوص عليه وثبت بالنص
لزوم التكبير لافتتاح الصلوة بقوله تعالى وربك فكبر وبقوله عليه السلم تحريمها
التكبير وانتم عللتم بالثناء وذكر الله تعالى على سبيل التعظيم فجوزتم افتتاح الصلوة
بغير لفظ التكبير وفيه تغيير حكم المنصوص عليه وثبت بالنص وجوب استعمال
الماء لتطهير الثوب عن النجاسة بقوله عليه السلم حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه
بالماء وقد غيرتم بالتعليل بكونه قالعا مزيلا فجوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال
سائر المايعات سوى الماء وفيه تغيير حكم النص قلنا لا تغيير فيها لحكم النص
ان العشرة محل لصرف طعام الكفارة اليهم وهذا الحكم باق ولكنا عرفنا باشارة
النص ان المعتبر سد خلة المحتاج لانه نص على الصفة التي تنبئ عن الحاجة

في المصروف اليه وهي المسكنة وعلمنا بان الحاجة تتجدد بتجدد الايام فجعلنا المسكين الواحد
في عشرة ايام بمنزلة عشرة مساكين في جواز الصرف اليه اذ الواجب سد عشر خلات
وهو ثابت بصرف الى مسكين واحد في عشرة ايام كما ثبت بالصرف الى عشرة مساكين
في يوم واحد وانما خصصنا القليل من قوله عليه السلم لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولن
تثبت ذلك الا في الكثير فصار التغيير بالنص مصاحبا للتعليل لا به توضيحه
ان حذف المستثنى منه في موضع النفي جائز وفي موضع الاثبات لا يجوز وبرهانه عرف
في موضعه وقد حذف المستثنى هنا اذ الطعام لا يصلح ان يكون مستثنى منه لان
استثناء الحال وهو معنى يقوم بالغير من العين وهو قائم بنفسه محال فلا جرم
تثبت المستثنى منه على وفق المستثنى كقول محمد رحمه الله في الجامع ان كان في
الدار الا زيد فعبده حر ان المستثنى منه بنو ادم حتى لو كان في الدار صبي او امراة يحنث
ولو كان فيها ثوب او دابة لا يحنث ولو قال الا حمار كان المستثنى منه الحيوان
حتى لو كان فيها حيوان اخر سوى الحمار يحنث ولو كان فيها ثوب لم يحنث ولو قال
الا ثوب كان المستثنى منه كل شيء حتى لو كان في الدار شيء سوى الثوب مما هو مقصود
بالامساك في الدور يحنث والمستثنى حال وكان المستثنى منه هنا الاحوال يعني حال
التساوي وحال التفاضل وحال المجازفة ولن تثبت هذه الاحوال الا في الكثير لان
التساوي انما يعتبر بالكيل بالاجماع وبالنص على ما مر والتفاضل انما يكون عند
وجود الفضل على احد المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة
كيلا والكيل لا يتاتى الا في الكثير فعرفنا ان اختصاص القليل ثابت بدلالة النص
وانه كان مصاحبا للتعليل لا انه حصل بالتعليل واما الزكوة فليس فيها حق ثابت
للفقير بالنص حتى يغير بالتعليل بل الزكوة محض حق الله تعالى فانها عبادة
محضة لانها من اركان الدين كما ورد الحديث وسائر الاركان كالصلوة والصوم
والحج عبادة وحق الله تعالى فكذا الزكوة فثبت ان الواجب لله تعالى وانما سقط

حقه في الصورة باذنه بالنص لا بالتعليل لانه وعد ارزاق الفقراء بقوله تعالى وما
من دابة في الارض الا على الله رزقها ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه وهو شاة
والابل والبقر ثم امرنا بانجاز المواعيد من ذلك المسمى وهو قوله عليه السلم خذها
من اغنيائهم وردها في فقرائهم وذلك لا يحتمله مع اختلاف المواعيد اي ذلك
المال المسمى لا يحتمل انجاز المواعيد لاختلاف المواعيد لاحتياج البعض الى
كذا والبعض الى غيره وذلك لا يوجد في عين الشاة فكان اذنا بالاستبدال ضرورة
لتكون المصروف الى كل واحد منهم عين الموعود له كالسلطان يجيز الاولياء
لمواعيد مختلفة كتبها باسمائهم ثم امر واحدا بانفاذ ذلك كله من مال بعينه فانه
يكون ذلك اذنا له في الاستبدال ضرورة ومن له على اخر كر بر ولاخر على رب
الدين عشرة دراهم فامر من له البر من عليه البر بقضاء حق صاحب العشرة
من البر فادى الى صاحب العشرة عشرة دراهم برضاه وقبله جاز وسقط
حق صاحب البر والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص فصار التغيير
بالنص مصاحبا للتعليل لا بالتعليل فان قلت فاذا كان جواز الاستبدال
ثابتا بالنص فما فائدة التعليل قلت التعليل لحكم شرعي وهو كون الشاة
صالحة للتسليم الى الفقير فان هذا حكم شرعي وهذا لانه لما اخرج المال
الى الله تعالى على وجه الزكوة تمكن فيه نوع خبث عند اداء البعض الذي
هو الله تعالى قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وانما
يكون مطهرا اذا كانت مزيلة لنجاسة الاثام عن المزكي واذا كانت مطهرة
تمكن في ذلك المال خبث كما في الماء الذي توضأ به انسان ولهذا قال عليه السلم
يا معشر بني هاشم ان الله حرم غسالة الناس وعوضكم منها خمس الخمس فتبين
انه يصير بمنزلة الماء المستعمل ولهذا كان حراما في الامم السالفة وكانت علامة
قبول الصدقات ان ينزل من السماء نار فتحرقها وانما احلت لهذه الامة
بعد تمكن الخبث فيها بشرط الحاجة والضرورة كما تحل الميتة بالضرورة وحرمت

على الغني لعدم الحاجة عرفنا ان حكم النص صلاحيه المحل للصرف الى الفقير كفايه له
فنحن نعلل صلاحيه الشاه لكفايه الفقير فنقول انها انما صارت صالحه لكفايته
لانها مال متقوم يصلح لقضا الحوايج وهذه الصفات موجوده في سائر الاموال
فجازت التعديه اليها وانما قيدنا بالمتقوم لان المطلوب دفع الحاجه وهي لا تندفع
بغير المتقوم ولما ثبت ان الواجب خالص حق الله تعالى كان اللام في قوله
للفقراء لام العاقبه اي تصير لهم بعاقبه لان قبض الفقير يقع اولا لله تعالى
وانما تصير مصروفا الى الفقير بدوام وهذا كقوله لدوا للموت وابنوا للخراب
ومعلوم ان البناء لا يبنى للخراب وانما يبنى للسكنى ولكن عاقبته للخراب على ان اللام
وان ثبت على موضوعها فلا يدل على ان الزكوه لم يكن حق الله تعالى وذلك لانه
انما اوجب لهم بعد ما صار صدقه وذلك بعد الاداء الى الله تعالى وذا انما يكون
باثبات قبض الفقير على ما قررنا وتبين بما ذكرنا انه لا حق للفقراء في الزكوة وانما
صاروا مصارف باعتبار الحاجه والحاجه شي واحد وان كان اسباب الحاجه مختلفه
وهذه الاسماء المذكوره في النص اسباب الحاجه وهم بجملتهم للزكوه بمنزلة
الكعبة للصلوه وبوجوب التوجه اليها لا تصير الصلوه حقا للكعبه ثم كل صنف
من هذه الاصناف بمنزلة جزء من الكعبة واستقبال جزء منها كاستقبال جميعها
في جواز الصلوه فكذا الصرف الى صنف منها باعتبار ان المال يصير بقبضه
لله تعالى خالصا بمنزلة الصرف الى جميع الاصناف ولا نقول بان حكم النص
وجوب التكبير بعينه عند الشروع في الصلوه بل الواجب تعظيم الله تعالى
جزء من اليد واللسان من الاعضا الظاهره من وجه وهذا لان الصلوه تعظيم
الله تعالى بجميع الاعضاء فيتعلق بكل عضو ما يليق به من التعظيم ثم التعظيم
باللسان يكون بالثنا والذكر فكان ذكر الله تعالى على سبيل التعظيم تحقيق اداء
الفعل المتعلق باللسان والتكبير آله صالحه لجعل فعل اللسان تعظيما فصار
حكم النص اذ يجعل التكبير آله فعلها لكونه ثناء مطلقا فعديناه الى سائر الفاظ
الثنا

الثناء مع بقاء حكم النص وهو كون التكبير ثناء صالحا للتعظيم وكذلك استعمال الماء
لم يجب لعينه لان من القى الثوب النجس او قطع موضع النجاسة لم يجب عليه استعمال
الماء بل الواجب ازاله النجاسة عن الثوب والماء آله صالحه لازاله النجاسه فاذا
عللنا وعدينا حكمه الى سائر ما يصلح آله بالمايعات فقد بقي حكم النص بعينه وهو كون
الماء آله صالحة للتطهير ثم طهاره المحل اصلي لان نجاسته بالمجاورة لا باعتبار
ان عينه نجس واتصاف النجاسه في المحل لا يعني الماء باستعمال الماء ظاهرا ان النجاسة
الى ان تزال الثوب بالعصر حكم شرعي ثبت بالنص وبالتعليل يتعدى هذا الحكم
الى الفرع وبقي في الاصل على ما كان قبل التعليل ولا يلزم ان الحدث لا يزول بسائر
المايعات سوى الماء لان عمل الماء ليس في محل الحدث الا اثبات الطهارة في محل
الحدث وذلك امر شرعي غير معقول ثبت في محل الحدث عند استعمال الماء الذي
يوجد مباحا ولا يبالي بحبسه فلا يمكننا اثباته في اوان استعمال سائر المايعات بالراي
وهو غير معقول مع ان سائر المايعات يلحقنا الحرج بحبسها لانها لا يوجد مباحة غالبا
بيانه ان الوضوء مطهر بقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم والتطهير لا يتحقق الا في محل
النجس ولا يكون اثبات الثابت والنجاسة غير ثابته حقيقه لان اعضا المحدث
طاهره حتى لو ادخل يده في الاناء لا ينجس الماء وانما ثبت حكما ضروره الامر بالتطهير
ومن ضرورته زوال النجاسة والشرع انما امر بالتطهير بالماء فطهرت النجاسة في
حق الماء بخلاف القياس فلا يمكن اظهار النجاسة في غير الماء من المايعات لما قررنا
واذا لم يظهر في حق المايعات لا يحصل باستعمالها طهاره كما يحصل باستعمال بخلاف
تطهير الاخباث لان المزال ثم معقول فيمكن التعديه فان قيل فاذا كان
الوضوء تطهيرا حكميا غير معقول المعنى على ما قررت فينبغي ان يشترط النية
فيه كما في التيمم قلنا التغير من الطهاره الى النجاسة عند استعمال الماء ثبت
في محل العمل بوجه لا يعقل فاما الماء في كونه مزيلا اذا استعمل في المحل فمعقول
لانه خلق كذلك فلا حاجه الى اشتراط النيه لحصول الازاله به كما لا يشترط

اي جعلها علما على حكم النص حيث ان كونه وصفا لازما

في غسل الثوب عن النجاسة بخلاف التيمم لان التراب غير مزيل للنجاسة طبعا وانما
جعله الشرع مزيلا بخلاف القياس عند ارادة الصلوة وبعد صحة الارادة وصيرورته
مطهرا يستغني عن ازالته ايضا وهذه معان لا تدرك الا بالتامل والانصاف وتعظيم
حدود الشرع بلا اعتساف

فصل في الركن

ولما كان ركن الشي عبارة
عما يقوم به ذلك الشي قيل وركنه ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص و
جعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه لان قيام القياس بهذا وكان ركنا له وقيد العلم
لان العلم ما يعلم به الشي ولا يكون ثابتا به والحكم في المنصوص عليه ثابت بالنص دون
العلة وهو يجوز ان يكون وصفا لازما كالثمنية جعلناها علة للزكوة في الحلي وهو صفة
لازمة للفضة فانهما خلقا للثمنية لا تفارقهما هذا الوصف بحال وكالطعم جعله
الشافعي رحمه الله للربوا وهو وصف لازم للحنطة لا ينفك عنها بخلاف تعليلنا بالكيل
فانه غير لازم لانه يختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن والاوقات وعارضا
كقوله عليه السلم للمستحاضة في بيان علة انتقاض الطهارة انه دم عرق انفجر والانفجار
صفة عارضة غير لازمة لان الدم موجود في العروق بدون صفة الانفجار واسما
فانه عليه السلم علل الدم بوصف الانفجار والدم اسم له ووصف وجليا كالطواف
علة لسقوط النجاسة انها من الطوافين عليكم وخفيا كالكيل والجنس في باب الربوا
وهو كثير شرعا وحكما كقوله عليه السلم للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته
اما كان يجزيك فقالت نعم قال فدين الله احق علل الجواز الاداء بالثابت بكونه دينا
والدين حكم شرعي لانه عبارة عن الثابت في الذمة وذلك حكم شرعي حتى ان النبي
عليه السلم جعل حكما شرعيا علة لحكم شرعي وهو القبول وكقولنا في المدبر انه مملوك تعلق
عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد بخلاف المدبر المقيد فانه ما تعلق
عتقه بمطلق موت السيد والتعلق حكم جعل علة لحرمة البيع وكقولهم في ظهار
الذمي صح طلاقه فصح ظهاره كالمسلم ومن وجب العشر في زرعه وجبت الزكوة
في ضيعته كالبالغ وفردا كتعليلنا ربوا النسا بالجنس او الكيل وعددا كتعليلنا

حرمة

حرمة التفاضل بالقدر والجنس وكتعليله عليه السلم في المستحاضة حيث اعتبر شيئين
اسم الدم وصفة الانفجار وكتعليلنا في نجاسة سور السباع بانه حيوان محرم الاكل
لا كرامته ولا بلوى في سوره ويجوز في النص كالطواف في الحديث الذي روينا والطعم
في قوله عليه السلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء وفي غيره اذا كان الغير ثابتا
به كما روي انه عليه السلم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فالرخصة
معلولة باعدام العاقد وافلاسه وذلك غير مذكور في النص لكنه ثابت بالنص لان السلم
يفتقر الى العاقد والاعدام صفته فيكون ثابتا بالنص وهذا التعليل يصح على مذهب الشافعي
رحمه الله حتى يجوزه من المؤجل الى الحال وعندنا لا يجوز لسويه بخلاف القياس
وكذا النهي عن بيع الابق معلول بجهالة المبيع في نفسه على وجه يفضي الى المنازعة او
بعجز المنازعه او بعجز البائع عن تسليم المبيع ولا ذكر لها في النص لكنها ثبتا بالنص لان
الجهالة صفة المبيع والمبيع ثابت به والعجز صفة البائع وهو ثابت به اذ البيع لا
يتصور بدون البائع لقوله عليه السلم لا تنكح الامة على الحرة وعلل الشافعي رحمه الله
التحريم بتعريض الجزء منه للرق على غنية منه لتعديه الى الطول
في النص ذلك لكن ذكر النكاح يقتضي الناكح وما ثبت بمقتضى النص فهو كالمنصوص
وانما استوت هذه الوجوه في كونها ركنا لان العلة انما صارت علة باثرها وذا الاثر
الفضل من هذه الوجوه فمتى ثبت التاثير لضرب من هذه الضروب كان عليه يجب
العمل بها ودلالة كون الوصف علة صلاحه وعدالته بظهور اثره في جنس الحكم
المعلل به ونعني بصلاح الوصف ملايمته وهو ان يكون على موافقة العلل المنقولة
عن رسول الله عليه السلم وعن السلف كتعليلنا في الصغر في ولاية المناكح لما
تتصل به من العجز بالتطواف لما تتصل به من الضرورة اعلم انه لا خلاف ان
جميع اوصاف النص لا يجوز ان يكون علة لان جميع الاوصاف لا توجد الا في
المنصوص فيؤدي الى سد باب القياس حينئذ وليس للمعلل ان يجعل اي وصف
شاء من الاوصاف علة من غير دليل لما فيه من رفع الابتلاء واختلفوا في دلالة

كون الوصف علة للحكم فقال اهل الطرد وهو الاطراد من غير ان نعتبر فيه معنًا
يعقل حتى قالوا الخل مايع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا يزال النجاسة به كالدهن
وهذه علة مطردة لا نقض عليها وقال جمهور الفقهاء هو صلاح الوصف ثم
عدالته بمنزلة الشاهد فانه لا بد من صلاحه بان يكون حرا عاقلا بالغا وعدالته
باجتنابه عن محظورات دينه ليستدل به على اجتنابه عن الكذب ثم لا يصح
الاداء الا بلفظ خاص وهو اشهد او بما يليه بلغة اخرى ونعني بصلاح الوصف
ملاءمته ومعناها ان يكون موافقا للعلل المنقولة عن رسول الله عليه السلام وعن
الصحابة رضي الله عنهم غير ناب عن طريقتهم في التعليل لان الكلام في العلة الشرعية و
المقصود اثبات حكم شرعي بها فلا بد ان يكون موافقه لما نقل عن الذين عرفوا احكام
الشرع بيانهم ونعني بالتأثير اي يكون لجنس ذلك الوصف تأثير في اثبات ذلك الحكم او
جنس ذلك الحكم او لعين ذلك الوصف تأثير في جنس ذلك الحكم او عينه وان عمل به قبل التأثير
صح ولكن لا يجب العمل فاما قبل الملاءمة فلا يصح العمل كالشاهد لا يجوز العمل بشهادته
قبل ظهور عدالته ولكن يجوز العمل بها حتى لو قضى القاضي بشهادة المستور نفذ وقال
بعض الشافعية عدالة الوصف بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال الصحة والقبول
لان الاثر لا يحس ليعلم بطريق الحس فيجب الرجوع الى شهادة القلب فاذا تخايل في القلب
اثر القبول والصحة كان ذلك حجة للعمل كما اذا اشتبهت القبلة ولم يبق عليها مخبر
وجب الرجوع الى شهادة القلب ويجب العمل بما يقع في قلبه انه جهة الكعبة ثم يعرض على
الاصول للاحتياط كالشاهد يعرض على المزكين الا ان هناك يعرض حتما لا احتياطا
لانه يتوهم ان يعترض ثم بعد احلاله على ما يبطل الشهادة من فسق او غيره وانما
الوصف لا يحتمل مثله فتثبت الصلاحية عندهم بالملاءمة عليها شرطا والعدالة
بالاخالة وقال بعضهم عدالته بالعرض على الاصول حتى اذا كان مطردا سالما
عن النقوض والمعارضات كان معدلا كما ان عدالة الشاهد تثبت
بعرض حاله على المزكين فاذا عرض حاله على المزكي ولم يجرحه يجب العمل
شهادته

شهادته واذن في ذلك اصلان احدهما انه لا اعلى واحتمال ان يرده من كل اخر لا يعتبر لان
التزكية بالاحتمال لا ترد وهذا بناء على اصله ان العدد في التزكية شرط فعلى الفريق الاول يصح العمل
به قبل العرض لانه صار معدلا بكونه مخيلا وانما العرض على الاصول احتياط والنقض
جرح ان يخرج الوصف ويخرجه من ان يكون علة كجرح الشاهد بالرق والمعارضة
دفع اي لا يمنع الوصف عن العلية ولكن يمنع الحكم بعلة اخرى كشاهد اخر يشهد بخلاف
ما شهد به العدل وعلى الثاني لا يصح لانه لا يصير حجة ونحن نقول يحتاج
الى اثبات صحته عليه ما لا يحس ولا يعاين وهو جعل علما على حكم النص وما لا يحس
فانما يعلم باثره الذي ظهر في موضع من المواضع الا يرى ان الطريق في معرفة هذا للشاهد
بالنظر الى اثر دينه في احترازه عن محظور دينه فيستدل به على احترازه عن شهادة
الزور وكذلك الدلالة على اثبات الصانع يكون بآثار صنعه وهو جل وعلا غير
محسوس فكذا هنا يعرف اثر الوصف بطريق الوصف والبيان على وجه يجمع عليه
اذا لم يكن كذلك لا يجدي نفعا على الانبين في طهارة سور الهرة وغيرها ان شاء الله تعالى
وهذا كالاثر المحسوس الدال على غير المحسوس كالبناء فانه يدل على الباني واما الاخالة
فهي مجرد الظن والظن لا يغني من الحق شيئا وغايته ان يجعل بمنزلة الالهام وهو يصلح
للالزام على الغير لانه باطن لا يطلع عليه غيره فلا يكون حجة على الغير كالتحري
فان ما يؤدي اليه تحريه لا يكون حجة على غيره حتى لا يلزم الغير اتباعه وفي ذلك
ولا دليلا شرعيا لان الله تعالى اجرى الكلام على الظواهر ولانه دعوى لا تنفك عن
المعارضة لان خصمه يقول يخايل في قلبي اثر القبول والصحة للوصف الذي تدعيه
والتعارض لا يجوز ان يكون لازما في الحجج الشرعية لا يجوز المناقضة لان ذلك لا يليق
بالحكيم لكونه امارة الجهل وكذا الاطراد والعرض على الاصول لا يصلح دليلا لانه
عبارة عن عموم شهادة هذا الوصف في الاصول فيكون بطريق كثرة اداء الشهادة من
الشهود وذلك لا يوجب عدالته وفيه الاصول المذكورة قلت لا كذلك بل كل اصل
شاهد فالاصول كجماعة الشهود والاطراد في الاصول بمنزلة كثرة الشهود وكيف

صح أن يجعل الأصول مزكين ولا معرفة لهم بهذا الوصف وحاله وأنى يصح التزكية ممن
لا خبرة له ولا معرفة له بحال الشهود فإن قيل المعجزة إنما صارت آية لسلامتها عن
المعارضة كما قال الله تعالى قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن
لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فلما لم تكن كذلك بل كانت خارجة عن مقدور البشر
وفرقتم بين الشاهد والوصف بأنه يشترط أن يعترض بعد أصل الأهلية ما يبطل الشهادة
بالفسق لأنه مبتلى بالطاعة منهي عن المعصية بخلاف الوصف بأنه لا بطلان الوصف بعد كونه
ملائما بقي الاحتمال في أصله أن الشرع جعله علة أم لا لأنه لم يصر علة بذاته بل بجعل الشرع
إياه علة لأن علل الشرع جعلية فإن ورد عليه نقض أو معارضة تبين به أن الشرع
ما جعله علة للحكم لأن المناقضة أو المعارضة لا ترد على العلل الشرعية لما مر وإذا لم يكن حجة
ثم للاحتمال في الوصف ولأن لا يكون حجة هنا للاحتمال في الأصل أولى فإن قيل
الإحالة إلى التأثير إحالة إلى ما لا يعقل ولا يصح الاحتجاج به قلنا ليس كذلك بل الأثر من حيث
اللغة محسوس كأثر المشي على الأرض فإنه يدل على الماشي وأثر الجرح بالأعضاء وأثر الدواء
المسهل في الإسهال ومن حيث الشرع معلول أيضا كما من يعدله الشاهد أنها نعرف
تأثيره في امتناعه عن محظور دينه فالأثر هو الامتناع معقول والدليل على أن صحة
العلة بالتأثير العلل المنقولة عن رسول الله عليه السلام كقوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة
لأنها من الطوافين عليكم فقد علل لسقوط النجاسة بضرورة الطوف علينا وللضرورة أثر
تأثير في إسقاط حكم الحرمة والنجاسة قال الله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا
إثم عليه ومن اضطر إلى أكل الميتة أو الدم فإنه سقط اعتبار نجاستها حتى لا يجب عليه
غسل الفم واليد لمكان الضرورة وقوله عليه السلام للمستحاضة إنه دم عرق انفجر
توضئي لكل صلوة فقد أوجب بهذا النص الطهارة بالدم بمعنى النجاسة لا لكونه خارجا
دائما وبأنه غير معتاد بخلاف الحيض والنفاس فإنهما لا يوجبان الطهارة بل يسقطانها
لأنهما معتادان لبنات آدم عليه السلام فيلحق الحرج فيهما بخلاف دم الاستحاضة لأنه
غير معتاد فلا يلحق الحرج فيه وعلقه بالانفجار وله أثر في الخروج والوصول إلى موضع

حب تطهيره ولقيام النجاسة أثر في التطهير لقوله تعالى وثيابك فطهر وقوله عليه السلام
في المني اغسليه إن كان رطبا وافركيه إن كان يابسا ووجوب التطهير لا يكون إلا بعد وجود
النجاسة ولما كان الانفجار آفة ومرضا لازما كان له أثر في التخفيف فلذا بقينا الطهارة
مع وجود الحدث المنافي في وقت الحاجة ليتمكن المكلف من التفصي عن عهدة التكليف
وقوله عليه السلام لعمر رضي الله عنه وقد سأله عن القبلة من الصائم أرأيت لو تمضمضت
بماء ثم مججته أكان يضرك فقال لا فقال ففيم إذا فقد علل لعدم الفطر بعلة مؤثرة
وهي المضمضة بالماء من غير ابتلاع أي الفطر ضد الصوم والصوم كف عن شهوة البطن
والفرج والقبلة مقدمة قضاء شهوة الفرج كالمضمضة للبطن وليس فيهما قضاء الشهوة
ثم هناك لا يفسد الصوم فكذا هنا وقوله عليه السلام في تحريم الصدقة على بني هاشم أرأيت
لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربه فقد علل بمعنى مؤثر وهو أن الصدقة مطهرة
من الآثام لقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وكانت وسخا كالماء المستعمل والامتناع
من شرب ذلك من معالي الأمور فكذلك حرمة الصدقة على هاشم تكون أخذا بما هو من معالي
الأمور تعظيما لهم وإكراما وعن الصحابة رضي الله عنهم فإنهم اختلفوا في ميراث الجد مع
الإخوة فقال أبو بكر وابن عباس رضي الله عنهم لا يرث الأخ مع الجد وقال علي وابن
مسعود وزيد رضي الله عنهم يرث فشبه علي رضي الله عنه الأخوين بشجرة انبتت في
غصنين مع النافلة بشجرة نبت منها غصن ثم نبت من غصنها غصن فالقرب بين
غصني الشجرة أظهر القرب بين أصل الشجرة والغصن النابت من غصنها لأن الغصنين
مجاورة من غير واسطة وبين الغصن الثاني وأصل الشجرة مجاورة بواسطة الغصن
الأول وعلى هذا ينبغي أن يقدم الأخ على الجد لأن في الجد معنى أخوة وهو الولاد وشبه
زيد الأخوين بواد يتشعب منه نهران والجد مع النافلة بواد يتشعب منه نهر ثم
يتشعب من النهر جدول فالقرب بين النهرين أظهر منه بين الجدول وأصل الوادي
لأن قرب أحد النهرين بالآخر بلا واسطة وقرب الجدول من الوادي بواسطة النهر
وهذا يوجب تقديم الأخوة على الجد لأن قرب الجدول من الوادي وإن كان بواسطة

فهو قريب جزوية لانه جزؤ من النهر الذي هو جزؤ من الوادي فكان لكل واحد منهما نوع ترجح على الاخر فاستويا وقال ابن عباس رضي الله عنهما الا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا فاعتبر احد الطرفين بالطرف الاخر في القرب يعني ان ابن الابن اقوى من الاخ وكذا الجد لاستوايهما في الاتصال والجزئية اذ كل واحد منهما يتصل بواسطة فعللوا بمعان مؤثرة فعلم انهم اعتبروا التاثير وقال عبادة بن الصامت رضي الله عنه السكر اذا طبخ اذني طبخة حرام وهو قول الشافعي رحمه الله وعندنا يحل وهو قول عمر رضي الله عنه وقال عبادة ما ارى النار تحل شيا يعني انه قبل الطبخ اذا صار مسكرا يكون حراما اجماعا وكذا بعده اذ النار لا تحل شيا فقال عمر رضي الله عنه البسر يكون خمرا ثم يصير خلا فتشرب فعلل بمعنى مؤثر وهو تغير الطباع فان المني كان دما ثم يصير نطفة ثم يصير انسانا ولا يبقى صفة النجاسة وكذا الحمار اذا صار ملحا يطهر لهذا وعن السلف فقد قال ابو حنيفة رضي الله عنه في رجل اشتريا عبدا وهو ابن احدهما انه لا يضمن لشريكه لانه اعتقه برضاه والرضا مؤثر في اسقاط ضمان العدوان كما لو اذن له نصا ان يعتقه وهذا لان الضمان يجب حقا له بطريق الجبر وقد رضي بسقوط حقه فلا حاجة الى الجبر وانما الشان في اثباته وبيانه ان الرضا ثبت صريحا مرة وحكما اخرى وهو ان يباشر علة الحكم فيصير راضيا به وقد باشر الشريك العلة لان ايجاب البايع واحد فلا بد ان يكون القبول واحدا فصار قبولهما وايجابه علة واحدة ثم ان قسم الحكم بحق المزاحمة لا لاتحاد العلة وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن اودع صبيا مالا فاستهلكه لا ضمان عليه لانه سلطه على استهلاكه والتسليط مؤثر في اسقاط الضمان الاتلاف والشان في اثباته وبيانه انه ثبت يده على المال وليس التسليط الا هذا والتسليط على الاستهلاك رضا بالاستهلاك والرضا بالاستهلاك تسقط الضمان عن المستهلك والتقييد بالحفظ يصح في حق الصبي لانه لا ولاية له عليه وقال الشافعي رحمه الله في الزنا انه لا يوجب حرمة المصاهرة لان الزنا فعل رجمت عليه والنكاح امر حمدت عليه وهذا استدلال بوصف مؤثر في الفرق بينهما يعني ان ثبوت حرمة المصاهرة بطريق النعمة فيكون

سببها

سببها ما يحمد المرء عليه ولا يجوز ان يكون سببها ما يعاقب عليه وهو الزنا الموجب للرجم وفي النكاح انه لا تثبت بشهادة النساء مع الرجال لان النكاح ليس بمال وهذا تعليل بوصف مؤثر لان الاصل في شهادة النساء عدم القبول لما فيهن من قلة العقل والنسيان وانما قبلنا في الاموال لعموم البلوى لانه يكثر وجودها فلو لم يقبل شهادتهن لادى الى الحرج اما النكاح فلا يكثر وجوده فلو لم يقبل شهادتهن لا يودي الى الحرج ولانه عظيم الخطر ولا تثبت الاحكام الاصلية خالية عن الشبهة وانما ثبت انهم اعتبروا التاثير عللنا في الفروع على هذا النمط فقلنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان صفة المسح فقد اثرت في التخفيف في فرضه حتى لم يستوعب محله ولهذا تادى الفرض بالبعض بخلاف الغسل فانه لا يتادى الا باستيعاب كل المحل وفي سننه اولى وقال الشافعي رحمه الله انه ركن في الوضوء فيسن فيه التكرار كالغسل قلنا صفة الركنية لا تؤثر في ابطال التخفيف الركنية في التيمم ومسح الخف وعدم التكرار وعللنا في ولاية المناكح بالصغر والبلوغ فقلنا الثيب الصغيرة يزوجها ابوها كرها لانها صغيرة فاشبهت البكر الصغيرة ولا يزوج البكر البالغة الا برضاها لانها بالغة فاشبهت الثيب البالغة وقال الشافعي رحمه الله في الثيب الصغيرة لا يزوجها ابوها لانها ثيب وقال في البكر البالغة يزوجها من غير رضاها لانها بكر والمؤثر ما قلنا لان الولاية شرعت نظرا للمولى عليه لعجزه عن مباشرة ذلك بنفسه مع حاجته الى المقصود كالنفقة فانها شرعت حقا للعاجز والمؤثر في ذلك الصغر فله اثر في اثبات الولاية كما لان العجز يلازمه لقصور عقله ولهذا سقطت التكاليف الشرعية بسببه وهذه الولاية من جنسها وللبلوغ اثر في قطع ولاية الغير في حق المال فكذا في النكاح فصح التعليل بالعجز لوجود ولايته والقدرة لعدم الولاية لا بالبكارة والثيابة لانه لا اثر لهما وعللنا في صوم رمضان بانه صوم عين فيتادى بمطلق النية كالنفل وما قلنا مؤثر في سقوط التعيين لان النية في الاصل للتعيين وقطع المزاحم وليس في رمضان

صوم غير فرضه وكان عندنا انه يصاب بمطلق الاسم واستغنى عن التعيين وعللوا بانه صوم فرض
فاشبه القضا قلنا كونه فرضًا لا اثر له لان اضافه المامور به واستغنى صفة التعين والحاصل
ان اصل النيه انما احتيج اليه لتمييز العباده من العاده وقد وجد وانما يحتاج الى نية
التعيين لقطع المزاحم ولا مزاحم هنا فان قيل كيف يكون هذا قياسًا والقياس الحاق
الاصل ودون علة انه تقدير الشي بالشي ويجرد ذكر الوصف بدون الرد الى الاصل لا يكون
قياسًا قلنا التعليل بالاثر لا يكون الا باصل مجمع عليه ولكنه يستغنى عن ذكره
لوضوحه كما قلنا في ايداع الصبي لانه لا يضمن اذا استهلك لانه سلطه على استهلاكه
فمتى انكر الخصم ان يكون التسليط علة رددناه الى المجمع عليه بان اباح لصبي طعامًا
فتناوله فانه لا يضمن لانه لا يضمن اذا استهلك لانه سلطه على استهلاكه فمتى انكر
الخصم ان يكون التسليط بالاباحة سلطه علينا وله على انا لا نسمي ما لا اصل له قياسًا
بل علة شرعيه ثابته بالراي فيكون بمنزله نص لا يحتاج الى الاصل كقوله عليه السلم ملكت
بضعك فاختاري وهذا كما قال الشافعي رحمه الله ان تعليل النص بعله تتعدى الى
الفرع يكون قياسًا وبعلة لا تتعدى لا يكون قياسًا بل يكون بيان علة شرعيه للحكم دون
الاطراد وجودًا او وجودًا وعدمًا لان الوجود قد يكون اتفاقًا اعلم ان اهل الطرد
اتفقوا بان الاطراد دليل الصحة لكنهم اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو وجود
الحكم عند وجود الوصف في جميع الاصول وقال بعضهم هو الوجود عند الوجود
والعدم عند العدم وقال بعضهم لا يصير حجه الا بدوران الحكم معه وجودًا وعدمًا
والنص قائم في الحالين ولا حكم له والمراد بالحالين حال وجود الوصف وعدمه واحتجوا
بان دليل صحه القياس لا يخص وصفًا دون وصف لان النص لم ينطق بان
العلة هذا الوصف دون ذلك الوصف وكل وصف وجد الحكم عنده يمكن له
نص من النصوص صالح لان يكون عله لان وصف النص تبع للنص فجاز تعليق
الحكم به وان لم يعقل له معنى كما في النص ولان علل الشرع امارات على الاحكام غير
موجبه بنفسها بخلاف العلل العقليه فلا حاجه الى معنى يعقل لان شرط صحة الامارة

الاطراد لا غير لا ترى انها كانت قبل الشريعه ولا احكام فلو كانت موجبات بذواتها لما تخلف
الاحكام عنها كما في العلل العقلية واذا كانت امارات على الاحكام فلو كانت موجبات
بذواتها لما تخلف الاحكام عنها كما في العلل العقلية واذا كانت امارات على الاحكام
كان الاصل فيها وجود الحكم عندها لانها اذ الموجب للاحكام في الحقيقه هو الله تعالى
والجواب ان الشرع جعل الاصل شاهدًا كما جعل الامه شهدا وذا لا يدل
على ان كل لفظ منهم شهاده بل ذلك يحصل بلفظ خاص وهو لفظ الشهاده فانها
تنبي عن المشاهده بخلاف احلف واعلم فكذلك هنا لا يتعلق الحكم بكل وصف الشرع
امارات بمعنى انها غير موجبة بذواتها بل بجعل الشارع اياها موجبه للحكم وقول فخر
الاسلام رحمه الله فاما قوله انها امارات فكذلك في حق الله تعالى فاما في حق العباد
فانهم مبتلون بنسبه الاحكام الى العلل كما نسبت الاجزيه الى الافعال وكما نسب
الملك الى البيع والقصاص الى القتل وكانت غير موجبه في الاصل ولكنها
جعلت موجبه في حقنا على ما يليق بها وهو النسبة بان يقال هذا حكم ذلك لا انها مؤثره
في وجودها اذ الموجد هو الله تعالى مشكل لان الله تعالى متعال عن ان يعلم الاشيا
بالاماره فيحتمل ان يكون مراده ان معنى الاماره ان لا يكون موجبًا ويكون معلمًا اي
انها غير موجبات في حق الله تعالى لان الموجب هو الله تعالى لا انها معلمات واذا
لم يتعلق الحكم بكل وصف والحكم كما يوجد مع العله ويطرد معها يوجد مع الشرط
ويطرد معه فان من قال لعبده انت حر ان كلمت زيدا دار وجود العتق مع الكلام
وهو شرط كما دار مع قوله انت حر وهو عله ولان الوجود قد يكون اتفاقا فلا بد من
دليل اخر غير الوجود يميز من الشرط والعله وذلك هو الاثر فانه لا اثر للشرط في ايجاب
الحكم وللعلة اثر فيه فان قالوا سلمنا ان الوجود عند الوجود قد يكون اتفاقا لكن
لما عدم عند عدمه علم ان الوجود عنده ما كان اتفاقا وكان دليلا على انه عله قلنا
العدم عند العدم لا يدل على العليه لانه يزاحمه الشرط فيه فان الحول شرط وقد دار وجوب
الزكوة معه وجودا وعدما ولان الاطراد انما يثبت بكون الوصف شاهدا انما وجد

في كل اصل على العموم ولا يكون عموم شهادته دليلا على عدالته كما اذا كثر الشاهد شهادته في مجلس
القضاء فانه لا يصير بكثرة شهادته منه تعديلا ولان كل اصل شاهد بنفسه بذلك الوصف
فيكون بمنزلة شهود يكثرون ولا يصير الكثرة تعديلا لمن لم يكن عدلا قبل الكثرة ولان
وجود الشيء ليس بعلة لبقائه مع ان البقاء اسهل من الابتداء فكيف يصلح علة للوجود
في غيره من حيث الوجود لو جعل مجرد الطرد علة لكان وجود الوصف في الاصل
علة للوجود في الفرع وانه لا يجوز والعدم ليس بشيء فلا يصلح دليلا على عدم الحكم
وكيف يصلح دليلا مع احتمال ان الحكم يصلح بعلة اخرى ولا يصلح ان يكون عدمه شرطا
للعلية ولان نهاية الطرد الجهل لانه وان اجتهد فللسائل ان يقول لم قلت انه
ليس وراء ما قلت اصل اخر مناقض او معارض فيضطر الى ان يقول لم يثبت
عندي اصل مناقض او معارض فيقال له بارك الله فيما عندك فالحاصل ان وجود
الحكم ولا علة ليس بدليل على فساد العلة لجواز وجوده بغيره ولان الحكم يجوز ان يكون
معلولا بعلل شتى فان انتقاض الوضوء قد يكون بالنوم مضطجعا وبالاغماء والجنون
وغير ذلك ووجود العلة ولا حكم معه لا يدل على الفساد ايضا لجواز ان يقف
الحكم لفوت وصف من العلة وذلك الوصف ليس بعلة بنفسه فالنصاب علة الوجوب
الزكوة ولا حكم له قبل الحول وهو ليس بركن العلة ولكن النصاب بصفة النماء
صار علة كاملة وبدون صفة النماء لا يعمل مع وجود ما هو ركن العلة تاما ولهذا صح
تعجيل الاداء قبل الحول وذلك لا يجوز قبل تمام الركن كما لو عجل قبل النصاب واذا كان
كذلك فلا يكون هذا مناقضة ولا ذكره وقد دل عليه التعليل تخصيصا اي ذكر وجود
العلة ولا حكم لها لا يكون تخصيصا للعلة كما لم يكن مناقضة فالحاصل ان قول المعلل
دل التعليل على ثبوت هذا الحكم لكنه لم يجب لمانع لا يكون تخصيصا للعلة لانه لا يجوز عندنا
بل امتناع الحكم لفوت وصف من العلة وان كان صورة العلة موجودة وسيأتي
تقريره في موضعه ان شاء الله تعالى واما من شرط ان يكون النص قائما في الحالين
ولا حكم له فقد احتج بآية الوضوء فان النص ذكر القيام الى الصلوة وهي لما علت بالحدث

دار وجوب الطهارة معه وجودا وعدما فالنص قائم في الحالين وحكم له بيانه انه لو كان قاعدا
وهو محدث يجب عليه الوضوء ولو كان قائما وهو متوضئ لا يجب الوضوء ولما علل قوله
عليه السلام لا يقضي القاضي حين يقضي وهو غضبان بشغل القلب دار المنع معه وجودا
وعدما حتى اذا كان به ادنى غضب لا يشغل قلبه حل له القضاء واذا كان به جوع شاغل
قلبه او خوف حرم القضاء الا ان هذا شرط فاسد لما مر ان من شرط صحة التعليل ان
يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبل التعليل وآية الوضوء غير معلولة بالحدث
والوضوء انما يجب للصلوة لما تقدم ولكن لا يجب الا على محدث فالحدث شرط زيد في
الآية لا بالرأي بل بصيغة النص ودلالته اما الصيغة فلانه ذكر التيمم الذي هو بدل عن
الوضوء معلقا بالحدث حيث قال وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط
او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا والنص في البدل نص في الاصل لان البدل انما
يجب عند عدم الاصل لكن لسبب متحد فتبين ان المراد بالآية اذا قمتم الى الصلوة وانتم
محدثون ولكن سقط ذكر الحدث اختصارا وقال في الاغتسال وهو اعظم الطهرين وان
كنتم جنبا فاطهروا فالنص على الحدث في الكبرى نص عليه في الصغرى واما الدلالة فقوله
اذا قمتم الى الصلوة اي من مضاجعكم وهو كناية عن النوم والنوم دليل الحدث فيكون
الحدث ثابتا بدلالة النص وانما اختير هذا النظم لان الوضوء مطهر فدل على قيام
النجاسة فاستغني عن ذكره وهذا لانه لو لم يكن ثابتة لكان التطهير اثبات الثابت
وهو محال بخلاف التيمم لان التراب غير مطهر ذاتا بل هو ملوث فلم يدل على قيام
النجاسة فاحتيج الى ذكر الحدث صريحا والوضوء معلق بالصلوة والحدث شرطه
فلم يذكر الحدث صريحا ليعلم انه سنة وفرض فاذا اراد الصلوة وهو محدث
يكون الوضوء فرضا واذا لم يكن محدثا يكون الوضوء سنة امتثالا لظاهر الامر واما الغسل
فلا يتبين لكل صلوة فلم يشرع الا مقرونا بالحدث لعدم تنوعه والحديث معلول
بشغل القلب بالاجماع وقوله اذا كان ادنى غضب لا يشغل قلبه ممنوع لانه
لا يوجد غضب بلا شغل ولا يحل القضاء الا بعد سكونه وانما التعليل للتعدية الى الغرض

من التعليل بعديه حكم النص الى موضع لا نص فيه بتلك المعنى فكيف يجوز ان لا يبقى حكم
للنص بعد التعليل وانما عللناه بالشغل ليثبت الحكم بالشغل عند عدم الغضب
لا ان لا يثبت الحكم عند الغضب ومن جنسه التعليل بالنفي لان استقصاء العدم لا يمنع
الوجود من وجه اخر ومن جنس الاطراد التعليل بالنفي وكذا وكذا وهذا لان كل واحد
منها احتجاج بما لا يصلح دليلا الا ان الطرد لما كان على نهج العلل من حيث ان في
العلل المؤثرة وجود الحكم عند وجود العلة ايضا الا ان الحكم مضاف اليها لكونها
مؤثرة لا للوجود يجب تقديم علينا بين الاقسام كقول الشافعي رحمه الله في النكاح
شهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال فصار كالحدود وفي الاخ انه لا يعتق على
الاخ لانه لا بعضية بينهما وفي المختلعة انه لا نكاح بينهما فلا يلحقها الطلاق وفي اسلام
المروي في المروي انهما مالان لم يجمعهما طعم ولا ثمنية فيجوز فهذا كله استدلال بعدم
الوصف والعدم لا يصلح ان يكون موجبا حكما الا ان يكون السبب معينا كقول محمد رحمه الله
في ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب الولد وكقوله لا خمس في اللؤلؤ لانه لم يوجف
عليه المسلمون وهذا لان ضمان الغصب سببه واحد عين وهو الغصب فصح الاستدلال
بعدم الغصب على عدم الضمان وكذا اذا كان دليل الحكم معلوما في الشرع بالاجماع واحدا
لا ثاني له نحو الخمس فانه واجب في الغنيمة لا غير وطريقها الايجاف عليه بالخيل
والركاب فصح الاستدلال بانتفاء الايجاف عليه بالخيل والركاب لنفي الخمس لخمسه
ان الخمس انما يجب فيما كان في ايدي الاعادي ووقع في ايدينا بايجاب الخيل والركاب
والمستخرج من البحر لم يكن في ايدي الاعادي قط لان قهر الماء يمنع قهر الغير عليه
فلم يكن غنيمة فلا يجب الخمس فاما تعليله بانه ليس بمال فلا يمنع قيام وصف
له اثر في صحة النكاح بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس ما لا يسقط
بالشبهات بل هو من جنس ما يثبت مع الشبهات وكان هذا فوق الاموال بدرجة
الا ترى انه يثبت مع الهزل الذي لا يثبت به المال فلا يثبت بما يثبت به المال اولى
وكذا الا بعضية لا يمنع قيام وصف اخر له اثر في العتق وهو المحرمية وهذا لان هذه

دراية

دراية صيانة عن اذى الذل وهو الاستفراش ولان نقصان عن اعلاهما وهو الاسترقاق
اولى وكذا الا نكاح لا يمنع قيام وصف اخر له اثر في وقوع الطلاق وهو العدة
لانها من اثار النكاح فالحقت به وكذا الا طعم والا الثمنية لا يمنع قيام وصف اخر
يفسد السلم وهو الجنسية فانها بانفرادها تحرم النساء والاحتجاج باستصحاب
الحال لان المثبت ليس بمبق وذلك في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في
زواله كان استصحاب حال البقاء على ذلك موجبا عند الشافعي رحمه الله وعندنا لا يكون
حجة موجبة لكنها حجة دافعة اعلم ان الاستصحاب هو التمسك بالحكم الثابت في
حالة ماخوذ من المصاحبة وهي ملازمة ذلك الحكم ما لم يوجد المغير ولا خلاف
في عدم جواز العمل بالاستصحاب اذا كان قبل التامل والاجتهاد في طلب الدليل المغير
ولا خلاف في وجوب العمل به اذا ثبت العلم يقينا بعدم الدليل المغير بطريق الخبر
عن صاحب الوحي او بطريق الحس فيما يعرف به لحصول العلم بالبقاء حينئذ و
انما الخلاف في استصحاب حكم الحال لعدم دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد
بقدر الوسع مع احتمال قيام الدليل من حيث لا يشعر به فقال بعضهم لا يكون
حجة اصلا لا لابقاء ما كان على ما كان ولا لاثبات امر لم يكن لان حكم الدليل هو
الثبوت دون البقاء فلم يكن على البقاء دليل فيكون قولا بوجود الحكم في حالة البقاء
بلا دليل وقال الشافعي رحمه الله انه يصلح حجة للالزام على الغير وقال اكثر
الفقهاء هو حجة لابقاء ما كان على ما كان ولا يصلح حجة في حق الالزام على الخصم ولا
لاثبات امر لم يكن لان الظاهر ان الحكم متى ثبت بقي وان كان الدليل المثبت
لا يوجب البقاء والظاهر يكفي حجة لابقاء ما كان على ما كان لا للالزام على الغير كظاهر
اليد يصلح حجة للدفع دون الالزام حتى قلنا في الشقص اذا بيع من الدار وطلب
الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك طالب الشفعة فيما في يده لان القول قول الطالب
في حق ثبوت الملك له ولا تجب الشفعة الا ببينة لان ظاهر اليد لا يصلح للالزام
على الغير وقال الشافعي رحمه الله تجب بغير بينة لان يده لما كانت ثابتة وهي دليل

ظاهر حكم ثبوت الملك له واذا ثبت الملك كان له ان ياخذ بالشفعة وانما فرضنا في الشقص لان الشفعة عندنا تثبت بالجوار وبحقوق المعقود لما كان الظاهر بقاؤها صلح حجة لابقاء ما كان حتى لا يورث ماله لان ملكه كان ثابتا فيتمسك به حتى يقوم دليل الموت ولا يصلح حجة لاثبات امر لم يكن حتى لا يرث من ابيه لان ملكه لم يكن له فيبقى على ما كان فلا يثبت له فالثابت لا يزال بالشك وغير الثابت لا يثبت بالشك ولهذا جوزنا الصلح على الانكار ولم يجعل براءة الذمة وهي اصل لانها خلقت برية عن الدين حجة على المدعي ولم يثبت البراءة في حقه فيكون ما اخذ من بدل الصلح عوضا عن حقه في زعمه فلا يكون رشوة والشافعي رحمه الله جعل البراءة حجة موجبة في حقه فتثبت البراءة في حقه فيكون رشوة لانه اعتياض عن مجرد الخصومة ولو قال رجل لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ولم يدر ادخل ام لا فالقول للمولى وان كان العبد متمسكا بالاصل لانه لا يصلح للالزام على السيد وقال الشافعي رحمه الله لما كان الاصل عدم الدخول كان حجة على المولى الا اذا ثبت الدخول بدليله وقال الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله في مأخذ الشرائع انه حجة على الخصم وبه قال جماعة من مشايخنا لان الظاهر الغالب في كل ثابت دوامه وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه ولم يظفر به وكان الحكم انما يضرب اجتهاد منه فيكون حجة الا ترى ان الحكم الثابت في حال حياة النبي عليه السلام كان حجة في حق الالزام على الغير ودعوة الناس اليه وان كان احتمال النسخ ثابتا في حالة البقاء ولان الحكم اذا ثبت بدليله بقي بذلك الدليل ايضا الا ترى ان حكم النص بقي بعد وفاة النبي عليه السلام ولهذا لا يجوز نسخه ومن تيقن بالوضوء وشك في الحدث لم يلزمه وضوء اخر ولزمه اداء الصلوة بذلك الوضوء ويصح اقتداء الغير به وان كان متيمما بالوضوء واذا علم بالحدث ثم شك في الوضوء بقي الحدث ولو ثبت ملك الشفيع باقرار المشتري ان كان له او انه اشتراه من فلان وفلان كان ملكه وجبت الشفعة وبقاء ملكه بالاستصحاب وقد صلح حجة موجبة على الغير وكذا لو شهد شهود

المدعي ان هذا الشيء كان ملكا له صار حجة موجبة حتى يقضي القاضي بالملك للمدعي للحال وان لم يقولوا انه ملكه في الحال والحجة للجمهور ان الدليل الموجب لحكم لا يوجب بقاءه كالايجاد لا يوجب البقاء حتى صح الافناء ولو كان موجبا بقاءه لما صح الافناء كما في حالة الابتداء وهذا لان البقاء عرض له اعراض تحدث ولا يجوز ان يكون وجود شيء علة لوجود غيره من حيث الوجود واذا لم يوجب بقاء كان بقاؤه محتملا فلا يصلح للالزام على الغير لانه ان كان يلزمه باعتبار احد الاحتمالين فالاخر يدفعه باحتمال الاخر والدفع ايسر وكلامنا فيما اذا لم يوجد على البقاء دليل سوى الدليل الموجب الا ترى ان النسخ انما جاز في حياة النبي عليه السلام باعتبار هذا وهو ان الموجب ليس بمبق اذ لو كان كذلك لما صح النسخ لان المزيل اذا قارن المثبت لا يعمل ولما صارت دلائل موجبة قطعا بوفاة النبي عليه السلام على تقريرها لم يحتمل النسخ لبقائها بدليل مبق سوى الدليل الموجب وهو قوله عليه السلام الحلال ما جرى على لساني الى يوم القيامة والحرام ما جرى على لساني الى يوم القيامة ودوام النص في زمان النبي عليه السلام دليل مطلق والدليل المطلق يقتضي الحكم في جميع الاحوال والنسخ بعارض رافع للدليل وعمل الدليل لا يتوقف على عدم المعارض بخلاف ما تنازعنا فيه لان دليله ليس بمطلق في كل الاحوال اذ لو كان كذلك لزال النزاع والجدال على انه قد قال صاحب التقويم فيه فاما في زمن رسول الله عليه السلام لحكم بقائه كان ثابتا على حق بقاء حكما اصل ثبت اليوم بدلالة استصحاب الحال فلا جرم لا يكون حجة على من انكر بقاءه بناسخ بعد هذا سقط سؤالهم واما اذا شك في الحدث فلا طهارة عليه لان الاصل جواز الصلوة بالطهارة الحقيقية وانما جاء التعبد بالوضوء في حالة مخصوصة وهي حال تيقن الحدث فما وراءها بقي على الاصل وان شك في الطهارة وجبت عليه بدلالة مبتدأة لا باستصحاب الحال وفي تحرير الاسلام رحمه الله واما فصل الطهارة والملك بالشراء وما اشبه ذلك فليس من هذا الباب وذلك من جنس ما بقي بدليله لان حكم الشراء الملك المؤبد وكذا حكم النكاح

وكذا حكم الوضوء والحدث الذي اراه لا يصح توقيته صريحًا بان يقول استبحت الى كذا
او يحت الى كذا او توضات الى كذا ولو لم يكن حكمها مويدا لصح واذا كان كذلك كان
بقاوه بدليل وكان حجه على الغير وان احتمل السقوط بوجود المناقض وكلامنا
فيما ثبت بقاوه بلا دليل كحيوة المفقود مشكل لانه قال في باب البيع كالشري يثبت
به الملك دون البقا وقد تحملوا له بان مراده ان البقا لا يثبت على حسب ثبوت الملك
فان ذاك لا يحتمل الانتقاض وهذا يحتمله ولذلك قلنا فيمن اقر بانه عبد ثم اشتراه
انه يصح اجماعا ولزمه الثمن ولكنه يعتق على المشتري اما على اصلنا فلان
قول كل واحد منهما لا يعدوا قايله ولو لم يجز البيع لعدي قايله وهو البايع وهذا لان
قول كل واحد منهما حجه في حق نفسه لا في حق غيره فاقرار المشتري انه حر يظهر
في حقه حتى يعتق عليه كما اشتراه لا من جهته حتى لا يكون ولاوه له ولا يظهر في حق
البايع حتى يجوز بيعه ويكون هذا بيعًا في حق البايع فداء في حق المشتري بتخليصه
ولو لم يجز البيع لكان ذلك بقول المشتري انه حر وهو ليس بحجه في حق غيره فان قلت
لو جاز البيع لعدي قايله وصار قول البايع انه عبد حجه في حق المشتري حتى بعد
البيع ووجب على المشتري الثمن قلت انما يكون كذلك ان لو بقي العبد
ملكا للمشتري وليس كذلك فعلم ان قول البايع لم يظهر في حق المشتري واما على
اصله فقول البايع انه ليس بحر وهو مملوك مستند الى دليل وهو الدليل المثبت
للملك في العبد فصار ذلك حجه له على خصمه في ابقا ملكه واما قول المشتري انه
حر فلا يرجع الى اصل عرف بدليله فلا يكون حجه على خصمه ويجب الثمن عليه ثم يعتق
عليه بعد ما دخل في ملكه باعتبار زعمه والاحتجاج بتعارض الاشباه كقول زفر
في المرافق ان من الغايات ما يدخل كقولك حفظت القران من اوله الى اخره وقوله
تعالى من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة
وقوله ثم اتموا الصيام الى الليل فلا يدخل بالشك الثابت بتعارض الاشباه وهذا
عمل بغير دليل لان الشك الذي يدعيه امر حادث فلا يثبت الا بدليل فان قال دليله

مطلب والاحتجاج بتعارض الاشباه

٢١٥

ما عده من الغايات التي تدخل بالاجماع والغايات التي لا تدخل بالاجماع قلنا له
اتعلم ان المتنازع فيه من اي الغايتين فان قال نعم قلنا له فلا شك فيها ولكن الحقها
بنظيرها وان قال لا اعلم فقد اعترف بالجهل فقيل له لا تجعل جهلك حجه على غيرك
الا ان ذلك عذر لك الى ربك والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق
بين الفرع والاصل كقولهم في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو
يبول فهذا القياس لا يستقيم الا بزياده وصف في الاصل يقع الفرق بذلك الوصف
بين الفرع والاصل وثبت به الحكم في الاصل وقد عدم ذلك في الفرع فيسقط
اعتباره لايجاب الحكم في الفرع فلم يبق بعده الا المس المختلف فيه فلم يكن هذا تعليلا
ظاهرا وباطنا اعني قياسًا واستحسانا ولا رجوعا الى اصل مجمع عليه وكقولهم في اعتاق
المكاتب انه لا يجوز عن الكفاره لانه تكفير بتحرير المكاتب فلا يجوز كما اذا حرر بعد
ما ادى بعض بدل الكتابه فهذا القياس لا يستقيم الا بزيادة وصف في الاصل وبه
يقع الفرق وهو اداء بعض البدل فانه علة مانعة من التكفير وقد عدم في الفرع
فبقي التعين لما وراءه وما وراءه اعتاق المكاتب وهو مختلف فيه والاحتجاج
بالوصف المختلف فيه وهو الحكم رد فرع الى اصل بوصف اختلف في كونه
علة كقولهم في الكتابه الحاله انه عقد لا يمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابه
بالخمر لان الاختلاف ظاهر بيننا وبين الشافعي في الكتابه الصحيحه لان عندنا
لا يمنع من التكفير وعنده يمنع فلم يصح عدم المنع عن الكفاره دليلا على
الفساد اذ الصحيح عندنا لا يمنع وكقولهم فيمن ملك اخاه انه لا يعتق عليه لان
الاخ ممن يجوز اعتاقه عن الكفاره فلا يعتق بسبب القرابه قياسا على ابن العم
لان الاب عندنا يجوز اعتاقه عن الكفاره ويعتق بالقرابه ولهذا قلنا اذا اشترى
اباه بنيه الكفاره يجوز خلافا للشافعي رحمه الله فكان هذا تعليلا بوصف مختلف
فيه والاحتجاج بما لا يشك في فساده كقولهم الثلاث اولانه ناقص العدد عن
سبعه فلا يتادى به الصلوه كما دون الاية او الثلاث احد عددي مدة المسح

فلا تتادى به فرض القراءة قياسًا على الواحد وعلى هذا على قول من لم يجوز بلا الفصيرة ولان السبع احد عدد في صوم المتعه ولا يجوز الصلوة بدونه بدون الفاتحه قياسًا على الثلاث ولان الصلوة عباده لها تحريم وتحليل فوجب ان يكون من اركانها ما له عدد سبع قياسًا على الحج فانه عباده لها تحريم وتحليل ومن اركانه ما له عدد سبع وهو الطواف فانه سبعه اشواط وكقول بعض مشايخنا لان الوضوء فعل يقام في اعضاء فلم يكن النيه شرطًا لادايه قياسًا على قطع اليد قصاصًا او سرقه وهذا ما يعرف فساده بداهة العقول اذ لا مشابهه بين القطع والوضوء بوجه ولا بين عدد المسبح ومقدار القراءة ولا بين اركان الصلوة واركان الحج والاحتجاج بلا دليل وهو حجه للنافي على خصمه عند البعض لان الدليل انما يحتاج اليه اذا ادعى حكمًا شرعيًا وهو الوجوب او الندب ونحوهما اما النفي فعباره عن العدم والعدم ليس بشي ولان الثبوت امر عارض فالمثبت يحتاج الى الدليل لا النافي لانه متمسك بالاصل وهذا باطل لان لا دليل لمن لم يرى رجل في الدار وهذا لا يحتمل وجوده فلا دليل كيف احتمل وجوده فلا يمكن ان يدعي حجه وقولهم النفي ليس بحكم شرعي وانما يطلب الدليل على الحكم الشرعي قلنا حكم الشرع نوعان الاثبات والنفي وقد ورد الشرع بنفي الحكم نصا في مواضع كقوله عليه السلام ليس في النخه ولا في الجبهه ولا في الكسعة صدقه وقوله لا زكوه في مال حتى يحول عليه الحول وقوله لا صدقه الا عن ظهر غنى واذا كان النفي حكم الله تعالى ولا يجوز اعتقاد حكم الله تعالى من غير دليل ولهذا قال المحقق من الفقها القياس كما يجري في الاثبات يجري في النفي ويكون له حكمان الثبوت في موضع الاثبات والانتفا في موضع النفي فانه كما روي في جنس من الابل السايمه شاه روى لا زكوه في الابل العلوفه ولان الناس متفاوتون في العلم بالادله الشرعيه واليه الاشاره بقوله وفوق كل ذي علم عليم اي عليم ارفع درجه منه في علمه فقول القايل لم نشرع هذا لانه لم يقم الدليل عليه مع احتمال قصوره عن عثوره في درك الدليل لا يصلح حجه ولهذا صح هذا النوع من الاحتجاج من الله تعالى

فانه علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بعدم الدليل الموجب للحرمة بقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرمًا على طاعم يطعمه الايه لانه هو المحرم للاشيا والعالم بالاشيا فشهادته بعدم الدليل الموجب للحرمه على الذين كانوا يثبتون الحرمه في السايبة والوصيله و البحيره والحامي دليل قاطع على عدم الحرمه في ذلك لانه لا يوصف بالسهو والعجز بخلاف البشر فان صفه العجز لازمهم والسهو يعتريهم ومن ادعى علم كل شي فهو سفيه او مجنون لا يناظر معه وكيف يقدر احد على هذه الدعوى مع قوله وما اوتيتم ايها المومنون والكافرون من العلم الا قليلا والبرهان القوي لنا قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنه الا من كان هودا او نصارى الايه فقد علم نبيه عليه السلام مطالبه النافي باقامة الحجة على نفي الدخول وذلك ينصص على ان لا دليل ليس بحجه على النفي ومن شرع في العمل بلا دليل اضطر الى التقليد لانه اذا لم يعمل بالدليل فلا بد من ان يقلد غيره والتقليد باطل لان الله تعالى ذم الكفره على ذلك بقولهم انا وجدنا ابانا على امة الايه فان قيل قد قال ابو حنيفه رضي الله عنه لا خمس في العنبر لانه بمنزلة السمك قال محمد رحمه الله فقلت ما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء وهو اشاره الى معنى موثر لانا اخذنا من خمس المعادن من جنس الغنايم ولا خمس الماء في الغنايم يعني ان القياس ان لا يجب الخمس فيه لان الخمس انما يجب فيما كان اصله في يد العدو وحويناه بايدينا قهرا وغلبه والمستخرج من البحر لم يكن في ايدي العدو قط لان قهر الماء يمنع قهر غيره على ذلك الموضع والقياس ان لا يجب الخمس في شي وانما وجب في بعض الاموال بالاثر ولم يرد اثر بخلاف القياس ليعمل به ونترك القياس فوجب العمل بالقياس واعلم ان الطرق التي يعرف بها العلل الشرعيه هي الطرق التي يعرف بها الاحكام الشرعيه لان كون الوصف عله شرعًا ودليلا على حكم الله احد الاحكام لثبوته علية بالشرع اذ الاوصاف كانت موجوده قبل الشرع وليست بعلل وحكم الشي بالاثر الثابت به واذا ثبت انها تعرف علة بالشرع تعرف بالطرق التي تعرف بها ساير الشرايع وهي الكتاب والسنه والاجماع والاجتهاد اما النص

الدال على كون الوصف علة صريحا غير وارد ولكنه قد ورد ألفاظ تقوم مقام لفظ العلة منها لفظ المعنى في قوله عليه السلام لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى معان ثلاث ومنها لفظ كي في قوله تعالى كيلا يكون دولة ومنها لفظ لأجل كذا أو من أجل ذلك كقوله تعالى من أجل ذلك كتبنا ومنها اللام كقولك أكرمت فلانا لإكرامه إياي وقد صرح أهل اللغة بأن اللام للتعليل ومنها الباء كقوله تعالى ذلك بما عصوا ومنها إن كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة ومنها الفاء وإنها قد تدخل في الحكم كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وقوله إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وكقول الراوي سها فسجد وزنى ماعز فرجم وقد تدخل على العلة كما مر في حروف المعاني

فصل وجملة ما يعلل له أربعة إثبات الموجب أو وصفه وإثبات الشرط أو وصفه وإثبات الحكم أو وصفه كالجنسية محرمة النساء أي الجنس بانفراده هل هو علة محرمة للبيع نسيئة أم لا هذا خلاف وقع في الموجب للحكم ولا يجوز التكلم فيه بالقياس بل يجب على مدعيها إقامة الدلالة على ما ادعاه من نص أو دلالة نص أو إشارته أو اقتضائه لأن الثابت بها ثابت بالنص لا بالقياس وبيانه أنا وجدنا الفضل الذي لا يقابله عوض في عقد المعاوضة محرما إذا كان مشروطا في العقد وباشتراط الأجل ثبت فضل مال خال عن المقابلة باعتبار صفة الحلول في أحد الجانبين لأن النقد خير من النسيئة وله حكم المال ولهذا يبذل المال لمقابلته ولم يسقط اعتباره لكونه حاصلا بصنع العباد بخلاف صفة الجودة لكونها خلقة والشبهة تعمل عمل الحقيقة في هذا الباب حتى فسد البيع مجازفة لشبهة الربوا وقد وجدت شبهة العلة لأن العلة هي القدر والجنس فالجنس من حيث إنه بعض العلة أخذ شبهة العلة فأثبتنا شبهة الربوا بشبهة العلة احتياطا ولهذا لا يحرم الفضل من حيث النقد في غير مال الربوا بشبهة العلة احتياطا وقول محمد الإسلام رحمه الله بدلالة النص أي بدلالة النص الذي جعل حقيقة العلة محرمة لحقيقة الفضل وهو الحديث المعروف الذي بيناه ونظيره الاختلاف في السفر هل هو مسقط لشطر الصلوة أم لا فلا يصح

التكلم

التكلم فيه بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه السلام إن الله تعالى تصدق عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل التمليك كالعفو عن القصاص إسقاط محض والصلوة لا تحتمل معنى التمليك فكان إسقاطا ولا مرد لما أسقطه الله تعالى عن عباده بوجه ألا ترى أن الإيجاب من الله تعالى لا يرتد بالرد وهو المراث فلأن لا يرتد الإسقاط منه بالرد أولى ولأن السفر سبب للرخصة بالإجماع وذلك في القصر لا في الإكمال لما مر في باب العزيمة والرخصة ولأن التخيير إذا لم يتضمن رفقا بالعبد كان ربوبية وما أثبت للعبد التخيير إذا كان فيه رفق كما في الكسوة والإطعام والتحرير وهذه دلالات النصوص وشرطية صفة السوم في زكوة الأنعام هذا نظير صفة الموجب لا يجوز التكلم فيه بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه السلام في خمس من الإبل السائمة شاة وهو كاشتراط صفة الحل في الوطء لإيجاب حرمة المصاهرة لأنها نعمة فلا تناط بالوطء الحرام الذي يوجب العقوبة كاليمين فإنها موجبة للكفارة بصفة كونها معقودة كقولنا أو مقصودة كقوله ونظير الاختلاف في الغموس وكالقتل فإنه موجب للكفارة بصفة كونه حراما عنده وعندنا باشتماله على الوصفين الحظر والإباحة والشهود في النكاح وهذا نظير الشرط فالشهادة شرط لانعقاد النكاح عندنا خلافا لمالك رحمه الله فلا يجوز إثباته بالقياس وكذا التسمية شرط في الذبيحة وكذا الصوم شرط للاعتكاف عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فيهما لم يجز التكلم فيهما بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه السلام لا نكاح إلا بشهود وقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقوله عليه السلام لا اعتكاف إلا بالصوم وكذا النكاح شرط لوقوع الطلاق عند الشافعي رحمه الله وبالعدة لا يصير محلا وعندنا شرط لوقوع الطلاق عليها النكاح أو العدة عنه فلا يجوز التكلم فيه بالقياس وشرط العدالة والذكورة فيهما هذا نظير صفة الشرط ونظيره الوضوء شرط بغير النية أم معها والبتيراء هذا نظير الحكم فالركعة الواحدة غير مشروعة صلوة عندنا للنهي عن البتيراء وعند الشافعي رحمه الله مشروعة حتى جوز الوتر ركعة وكذا صوم بعض

اليوم غير مشروع عندنا خلافا له وحرم المدينة كحرم مكة عنده خلافا لنا واشعار البدن
هل هو سنة ام لا وصفة الوتر انها واجبة ام سنة وهذا نظير صفة الحكم وصفة الاضحية
انها واجبة كما قال ابو حنيفة رضي الله عنه او سنة كقول غيره وصفة العمرة انها سنة او
فريضة وصفة حكم الرهن انه يد الاستيفاء او انه مضمون او هو حق بيع في الدين ذهوا بانه
بعد ما اتفقوا وثيقة لجانب الاستيفاء ومثله الكلام في كيفية وجوب المهر انه حق الله تعالى
ام حق العبد ابتداء وهو مقدر بتقدير الله تعالى او مفوض تقديره الى العبد وفي كيفية حكم
البيع انه ثابت بنفسه ولا يتأخر بالمجلس ام متراخ الى آخر المجلس فان قيل
انكم تكلمتم بالرأي في صوم يوم النحر وقد وقع النزاع في اصل الحكم وهو ان الصوم انه
مشروع ام لا قلنا اختلافهم في شرعية صوم يوم النحر بناء على الاختلاف في موجب
النهي وهو ان النهي يوجب انتساخ الصوم مع بقاء اصله مشروعا ام يوجب رفع المشروع
وانتساخه وهذا لا يثبت بالرأي بل يثبت بدليل النص فقلنا ان النهي يقتضي
كون المنهي عنه متصورا مقدورا ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب
عليه وبين ان يفعله باختياره فيعاقب عليه وقال ان النهي يقتضي قبح المنهي
عنه وادنى درجات المشروع ان يكون مرضيا وكون الفعل قبيحا ينافي هذا الوصف
فصار النهي نسخا لمقتضاه على ان له اصلا وهو نهار الايام عندنا والليالي عنده
انما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له اصل في الشريعة يصح تعليله فاما اذا وجد
فلا باس به فانا اختلفنا في التقابض في بيع الطعام بالطعام وتكلمنا فيه بالرأي
لانا وجدنا لاثبات القبض اصلا وهو الصرف ووجدنا للجواز بدون القبض
اصلا وهو بيع الطعام بالدراهم فصح التعليل للتعدية ومن ادعى اشتراط
التسمية في الذبيحة او الصوم في الاعتكاف لا نجد له اصلا ومن انكر اشتراط
الشهود في النكاح لا يجد للجواز بدونه اصلا فان قالوا النكاح عقد معاملة حتى
صح من الكافر وقد وجد له اصل لا يشترط فيه الشهود وهو البيع قلنا من
حيث انه عقد مشروع للتناسل وارد على محل ذي خطر مصون عن الابتذال

نخص بالشهود اظهارا لكرامة بني آدم لا يجد عقدا مع هذا الوصف بدون الشهود لنعلق
ذلك الحكم الى ههنا فان قيل لحرم المدينة اصل وهو حرم مكة قلنا ذاك حكم ثبت
بخلاف القياس في حرم مكة فلا يصلح اصلا لان من شرط صحة القياس ان لا يكون
الاصل معدولا به عن القياس وحرمة المدينة ليس في معنى حرم مكة لانه ثبت فيه
دلالة ان الله تعالى فضل مكة على سائر البلاد وجعلها حرما امنا منذ خلقها قال الله تعالى
اولم يروا انا جعلنا حرما امنا ويتخطف الناس من حولهم وقال عليه السلام الا ان مكة
حرام منذ خلقها الله تعالى ولا كذلك حرم المدينة فان قالوا للاعتكاف اصل
وهو الوقوف بعرفة فانه لبث في مكان ولا يشترط فيه الصوم فكذا لا يشترط في
الاعتكاف قلنا ذاك ثبت بخلاف القياس المعرف ما من فان قاسوا العامد على
الناسي في الذبيحة وجعلوه اصلا قلنا انما ابيحت ذبيحة التارك ناسيا بناء على انه
في حكم الذاكر لقيام الملة مقام الذكر كما جوزنا صوم الآكل ناسيا بناء على انه في حكم
الذاكر لقيام الملة مقام الذكر كما جوزنا صوم الآكل ناسيا بناء على انه في حكم من لم ياكل
وهذا معدول به عن القياس وتعليل مثله لتعدية الحكم لا يجوز وقيام الملة مقام
التسمية حال العذر لا يدل على قيامها مقامها حال عدم العذر والرابع تعدية حكم النص
الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ فالتعدية حكم لازم
عندنا حتى يبطل التعليل عند عدمها جائز عند الشافعي رحمه الله لانه يجوز التعليل
بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية وهو قول طائفة من اصحابنا وعند الجمهور من
اصحابنا لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة قالت المجوزة لان صحة تعدية العلة الى
الفرع موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقف صحتها في نفسها على صحة تعديتها الى
الفرع لزم الدور وهو باطل فما يفضي اليه كذلك اعتبروا العلة المستنبطة من
النص بالعلة المنصوص عليها وكما ان الحكم ثم يتعلق بالعلة وتكون العلة صحيحة
بدون التعدية فكذا هنا ولان التعليل انما يصار لمعرفة ما تعلق الحكم به من المعنى
فيجوز سواء امكن تعديته الى محل آخر ام لا ولو بطل لعدم التعدية لادى الى الابطال

الاصل لمعنى يرجع الى الفرع اذ التعليل في المحل المنصوص عليه اصل والتعدية الى محل
اخر فرع ولان التعليل لما صار حجة باجماع القايسين وجب ان يكون موجبا كسائر
الحجج لان الحجة ما اوجب الحكم واذا تعلق به الايجاب فان كانت الحجة عامة اوجب
الحكم على العموم والا اوجبته على الخصوص وهذا لان دلالة كون الوصف حجة وهي الملائمة
والعدالة اي التأثير او الاخالة او العرض على الاصول لا تقتضي تعديه بل التعدية باعتبار
عموم الوصف وعدمها باعتبار خصوصه ولنا ان العلة القاصرة لا تفيد
شيئا فالتعليل بالعلة القاصرة يكون عبثا وهذا لان فائدته التوسل به الى معرفة
الحكم وهذه الفائدة معدومة هنا لانه لا يتوسل به الى معرفة الحكم في المنصوص عليه
لانه ثابت بالنص والنص فوق التعليل فلا يجوز قطع الحكم عن النص به ولا
يتوسل به الى معرفة الحكم في غير الاصل لان ذلك انما يمكن اذا وجد ذلك الوصف
في غير الاصل فاذا لم يوجد امتنع حصول تلك الفائدة فان قالوا ان الحكم في المنصوص
عليه ثابت بالعلة اذ لو لم يكن ثابتا بالعلة لامتنع تعديته الى الفرع قلنا العلة
في موضع النص مؤثرة صالحة لثبوت الحكم بها في المنصوص عليه كما هي صالحة
لثبوت الحكم في الفرع الا ان النص اقوى من العلة فاستحق حكمها بدليل فوقها
وهذا لا يقدح في كونها مؤثرة في الفرع لانه ليس في الفرع دليل اقوى منها ونظيرها
الشركة علة لاستحقاق الشفعة والجوار علة ايضا وفي موضع الشركة وجدت
علتان الشركة والجوار لكن الشركة اقوى فيضاف الشفعة اليها ولا يخرج
الجوار من ان يكون علة في غير موضع الشركة كذا هنا وقيل هذا الخلاف بناء
على ان الحكم في المنصوص عليه ثابت بالوصف الذي جعل علة عند الشافعي
رحمه الله وهو قول بعض مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور رحمه الله وقال مشايخ
العراق الحكم في النص ليس ثابت بالعلة بل بعين النص لان التعليل لا يصلح لتغيير
الحكم النص بالاجماع فكيف يصلح لابطاله ولكن الوصف جعل علما على كونه
علة لحكم الفرع وقيل معنى قول الشافعي حكم الاصل ثابت بالعلة انها باعثة

عل

على حكم الاصل وقول الحنفية ثبت بالنص ولا يثبت بالعلة ان النص عرف الحكم
فلا خلاف في المعنى فان قالوا التعليل بالعلة القاصرة يفيد اختصاص النص
بحكمه قلنا هذه الفائدة تحصل بترك التعليل لان غيره انما يلحق به بالتعليل
فاذا لم يعلل تحصل هذه الفائدة ولان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل
بالعلة المتعدية لجواز ان يكون معلولا بعلتين وهذا لان العلة الشرعية علامة
ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد وانما يمتنع هذا في العلل العقلية لان
شرط صحتها الاطراد والانعكاس فيبطل هذه الفائدة ولقائل ان يقول
فلم لا يجوز على هذا ان يضاف الحكم في الاصل الى العلة مع كونه مضافا الى النص
فان قلت ان النص اقوى قلت جاز ان يكون بعض الامارات
اظهر على ان فيه بيان تخصيصه الحكم كما في العلة القاصرة المنصوصة واما الجواب
عن الدور فنقول لا يجوز ان يقال صحتها في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها
بل على وجودها في غير الاصل وحينئذ ينقطع الدور على انه وقف معية ولا يضر
انما الممتنع اذا كان بالشرط اي يتوقف كل واحد منهما على الاخر لانه حينئذ يتعلق
بوجود كل واحد منهما شرط يستحيل وجوده وما كان متعلقا بشرط يستحيل
وجوده كان مستحيل الوجود ولانا لا نقول ان صحة العلة موقوفة على صحة
التعدية بل نقول ان حكم التعليل التعدية وقد قال القاضي الامام ابو زيد
رحمه الله قال علماؤنا رحمهم الله حكم هذه العلة تعدية حكم النص المعلل الى
فرع لا نص فيه ولا اجماع ولا دليل فوق الرأي وقال قائلون حكم العلة تعلق
حكم النص بالوصف الذي يتبين علة ولهذا قال علماؤنا رحمهم الله ان العلة
متى لم تكن متعدية كانت فاسدة ومتى تعدت الى فرع منصوص عليه كانت
باطلة واذا ثبت هذا فلو قال قائل ان حكم البيع الملك وحكم النكاح الحل
فلا يصح البيع والنكاح اذا لم يفد الملك والحل كما لو ورد البيع على الحر وورد
النكاح على المحرم لكان قوله صحيحا فكذا اذا قال حكم التعليل التعدية فلا يصح

التعليل اذا لم يثبت حكمه ومن قال ان صحة الملك موقوفة على صحة البيع وصحة البيع
موقوفة على صحة الملك وكان دورًا كان باطلًا كذا هنا والتعليل للاقسام الثلاثة
الاول وثبتها باطل فلم يبق الا الرابع وهذا لان العلل الشرعية لا تكون موجبة بذواتها
بل بجعل الشرع اياها موجبةً وطريق معرفتها السماع من صاحب الوحي لا الراي و
صفة الشيء معتبرة باصله وكما لا يكون موجبا بدون ركنه لا يكون موجبا بدون
شرطه فكما لا مدخل للراي في معرفة اصله لا مدخل للراي في معرفة شرطه مع انّ في اثبات
الشرط وصفته ابطال الحكم ورفعه اذ لو لم يكن شرطا لكان الحكم موجودًا بدونه وبعد
ما صار شرطًا لا يوجد بدونه وكان رفعًا للحكم وابطالًا له وكذلك نصب الاحكام
الى الشرع ولا يهتدي اليه الراي وكذلك نفيها لان القياس هو الاعتبار بامر مشروع
وليس لمثبت ابدا ويبطل التعليل لهذه الاقسام من ثبوتها وكذلك نفيها لانه اذا كان
لم يشرع اصلا فلا يكون حكما شرعيا ليمكن اثباته بدليل شرعي وهو القياس وكذا اذا ادعى
الارتفاع بعد الثبوت لانه دعوى النسخ والنسخ لا يثبت بالقياس فصل
والاستحسان يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي كالسلم والاستصناع
وتطهير الاواني وطهارة سؤر سباع الطير اعلم ان الاستحسان لغة وجود الشيء
حسنا يقال استحسنت كذا اي اعتقدته حسنًا واستقبحته اي اعتقدته قبيحًا
وفي الشريعة هو اسم لدليل يعارض القياس الجلي وكانهم سموه بهذا الاسم لاستحسانهم
ترك القياس بدليل اخر وذا قد يكون نصا كما في السلم فان القياس يابى جواز السلم
لان المعقود عليه معدوم عند العقد وانما تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام
من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم والاجارة
فانها بيع المنفعة وهي معدومة وكان القياس عدم جوازها وانما جوزناها
بالنص وهو قوله عليه السلام اعطوا الاجير اجره قبل ان يجف عرقه وبقاء الصوم
مع الاكل ناسيا اذ القياس يقتضي فساده لان الشيء لا يبقى مع فوات ركنه وانما
بقيناه بقوله عليه السلام تم على صومك والنص فوق الراي فاستحسنه تركه به

وقد

وقد يكون ضرورة كما في طهارة الحياض والابار والاواني بعدما تنجست فان القياس يابى طهارتها
لان الدلو يتنجس بملاقاة الماء فلا يزال يعود وهو نجس ولان نزح بعض الماء لا يؤثر في
طهارة الباقي وكذا خروج بعضه عن الحوض وكذا الماء يتنجس بملاقاة الانية النجسة
والنجس لا يفيد الطهارة فاستحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة فان
الحرج مدفوع بالنص وفي موضع الضرورة يتحقق معنى الحرج لو اخذ بالقياس
وقد يكون قياسا خفيا في سؤر سباع الطير فانه بالقياس نجس لانه سؤر ما هو
سبع مطلق فكان كسؤر سباع البهائم وهذا معنى ظاهر الاثر لانهما يستويان في حرمة
الاكل فيستويان في نجاسة السؤر وفي الاستحسان هو طاهر لان السبع ليس بنجس
العين بدليل جواز الانتفاع به شرعا كالاصطياد والبيع والاجارة وجواز الانتفاع بجلده
وعظمه ولو كان نجس العين لما جاز كالخنزير ونجاسة سؤر سباع البهائم انما كان نجسا
باعتبار حرمة الاكل لانها تشرب بلسانها وهو رطب من لعابها ولعابها يتولد من
لحمها وهذا لا يوجد في سباع الطير لانها تاخذ الماء بمنقارها ثم تبتلعه ومنقارها
عظم وعظم الميتة طاهر فعظم الحي اولى واراد بالحكم فخر الاسلام في قوله فاثبتنا حكما
من حكمين النجاسة المجاورة يعني انه طاهر هنا ثم لكنه نجس باعتبار النجاسة
وبالحكمين الطهارة والنجاسة بعينه لا في دليل سقوط نجاسته بعينه موجود وهو
جواز الانتفاع به شرعًا ودليل سقوط طهارته موجود وهو حرمة اللحم فثبت هذه
النجاسة فيما كان متولدا من لحمه وهو رطوبته ولعابه فيتنجس سؤره ضرورة نجاسة
لعابه فاما سباع الطير فلا يصل لعابها الى الماء لمنقارها ولست نجسة عينا فلا
يتنجس سؤرها نصا وهذا الاستحسان وان كان باطنًا اقوى من القياس وان كان
ظاهرا وسقط حكم الظاهر لعدمه وبه يتبين ان من ادعى ان القول بالاستحسان
قول بتخصيص العلة فهو غالط لان بما ذكرنا ظهر ان المعنى الموجب للنجاسة
سؤر سباع البهائم الرطوبة النجسة في الالة التي تشرب بها وقد عدم ذلك في
سباع الطير وكان عدم الحكم لعدم العلة وذا لا يكون من تخصيص العلة في شيء

ولما صارت العلة عندنا علة باثرها قدمنا على القياس الاستحسان الذى هو القياس
الخفى اذا قوى اثره وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذى
ظهر اثره وخفى فساده لانه لا رجحان للظاهر بظهوره ولا للباطن ببطونه وانما الرجحان
لقوة الاثر فى مضمونه فسقط ضعيف الاثر فى مقابلة قوى الاثر ظاهرا كان او خفيا
فالدنيا ظاهرة والعقبى باطنة وقد ترجح الاشتغال بطلبها والاعراض عن طلب الدنيا
لقوة الاثر من حيث الدوام والصفاء وضعف اثر الدنيا من حيث الكدورة والفناء
ولهذا لو قيل لو كانت الدنيا من ذهب فان والعقبى من خزف باق لكان الواجب
على العاقل ان يختار خزف الباقى على الذهب الفانى فكيف والامر على العكس ولذا
ترجح القلب والعقل على النفس والبصر كما اذا تلا آية السجدة فى صلوته فانه
يركع بها قياسا اى يركع ركوعا بسبب وينوى سجدة التلاوة ثم يعود الى القيام كما اذا سجد
لها لان السجود ليس بمثل للركوع صورة فلهذا احتيج الى النية وبالاستحسان لا يجزيه
وبالقياس ناخذ وبالاستحسان اخذ الشافعى رحمه الله وجه الاستحسان
ان المامور به السجود والركوع غير السجود الا يرى ان الركوع فى الصلوة لا ينوب
عن سجود الصلوة فلا ينوب عن سجدة التلاوة بالطريق الاولى اذ المناسبة بين ركوع
الصلوة وسجودها اظهر لان كل واحد منهما موجب للتحريمة ولو تلا خارج الصلوة
فركع لها لم يجز عن السجدة ففى الصلوة اولى لان الركوع هنا مستحق لجهة اخرى وثم لا
ولنا النص ورد به قال الله تعالى وخر راكعا اى ساجدا فيكون بينهما مشابهة ضرورة
فينوب احدهما مناب الآخر وهذا قياس ظاهر لا يحتاج فيه الى زيادة تامل لانا
نقيس احد الركنين على الآخر وقد ايده النص ولكن هذا من حيث الظاهر مجاز
محض والحقيقة احق وجه الاستحسان من حيث الظاهر صحيح ولكن قوة الاثر
للقياس مستتر ووجه الفساد فى الاستحسان خفى بيانه انه ليس المقصود من
السجدة عند التلاوة عين السجدة ولهذا لا تكون السجدة الواحدة قربة مقصودة
بنفسها حتى لا تلتزم بالنذر انما المقصود اظهار التواضع عند هذه التلاوة

مخالفه

العصى ... صح

مخالفة للمستكبرين او موافقة فيما يفعله المقربون ومعنى التواضع يحصل بالركوع ولكن
شرطه ان يكون بطريق هى عبادة وهذا انما يوجد بالصلوة لان الركوع فيها عبادة كالسجود
ولا يوجد خارج الصلوة بخلاف القيام لانه ليس بتواضع فى ذاته فلا يتادى به سجدة
التلاوة وبخلاف سجود الصلوة لانه مقصود بنفسه فلا يتادى بالركوع الذى
هو ادنى منه فى التواضع فصار لهذا الاثر الخفى وهو ما ذكرنا ان المقصود قد يحصل بالركوع
اثر خفى مع الفساد الظاهر وهو انه مجاز اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو
ان الركوع خلاف السجود للفساد الباطن وهو انه لا خفاء ان السجود مع الحصول
المقصود وهذا قسم عز وجوده اى قل اذ الشىء العزيز يكون قليلا واما القسم الاول
فاكثر من ان يحصى وان من ان يخفى وانما قال فخر الاسلام رحمه الله وانما الاستحسان
عندنا احد القياسين لكنه سمى به اشارة الى انه الوجه الاولى فى العمل به وان
العمل بالآخر جائز كما جاز العمل بالطرد وان كان الاثر اولى منه باعتبار الاعم والاغلب
وان احتمل ان يحمل على العكس كما بينا الآن ولهذا قال بعض مشايخنا ان الاستحسان
اذا كان اقوى تاثيرا كان استحسانا تسمية ومعنى واذا كان القياس اقوى تاثيرا
كان الاستحسان قياسا تسمية ومعنى واذا كان القياس الخ استحسانا تسمية لا معنى والاستحسان
معنى دون القياس ثم المستحسن بالقياس الخفى يصح تعديته لما مر ان حكم القياس
التعدية وهذا القياس الخفى وان اختص باسم الاستحسان لمعنى فلا يخرج من ان
يكون قياسا شرعيا فيصح تعديته بخلاف الاقسام الاخر يعنى المستحسن بالاثر
او الاجماع او الضرورة لانها معدولة عن القياس فلا يحتمل التعدية الا يرى
ان الاختلاف فى الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا
اى اذا اختلف البائع والمشترى فى مقدار الثمن والمبيع غير مقبوض فان
القول قول المشترى مع يمينه لان البائع يدعى عليه زيادة الثمن والمشترى
ينكرها فيكون القول قول المشترى مع يمينه لان البائع يدعى عليه زيادة الثمن والمشترى
ينكرها فيكون القول للمشترى مع يمينه لان اليمين فى الشرع فى جانب المنكر والمشترى

لا يدعي على البايع شيئا في الظاهر اذ المبيع صار مملوكا له بالعقد ولم يسلم الثمن حتى يجب
على البايع تسليم المبيع وفي الاستحسان اي القياس الخفي يتحالفان لان المشتري يدعي
على البايع وجوب تسليم المبيع بتسليم الثمن الذي يدفعه والبايع ينكر الوجوب
عليه بذلك القدر فهذا انكار باطن لا يعرفه الا من يتأمل والاول يعرف ببديهة
الحال فاستحسنوا العمل بالانكارين جميعا وهذا حكم يتعدى الى الوارثين اي اذا اختلف
وارث البايع ووارث المشتري في الثمن قبل القبض يتحالفان كما اذا اختلف المورثان
والاجارة اي اذا اختلفا في البدل قبل استيفاء المعقود عليه تحالفا وترادا العقد
والنكاح اي اذا اختلف الزوجان في المهر فادعى الزوج انه تزوجها بالف وقالت
تزوجتني بالفين ولم يكن لهما بينة تحالفا وقيمة المبيع اي اذا استهلك المشتري
في يد البايع وكان المستهلك اجنبيا اذ لو استهلكه المشتري يصير قابضا به فلا يجري
التحالف ولو استهلكه البايع ينفسخ البيع فاما بعد القبض اي قبض المبيع فلا
يجب يمين البايع الا بالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة
بعينها تحالفا وترادا بخلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فلم يصح
تعديته الى الوارث والى حال هلاك السلعة اي اذا كان الاختلاف بين الورثة بعد قبض
المبيع لا يجري التحالف ايضا وان اختلف بدلا قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله و
ظن بعض المتأخرين من اصحابنا ان العمل بالاستحسان اولى مع جواز العمل بالقياس
في موضع الاستحسان وشبه ذلك بالطرد مع الاثر فان العمل بالمؤثر اولى وان
كان العمل بالطرد جائزا كما حكينا عن فخر الاسلام رحمه الله قبل هذا باسطر وقال
شمس الائمة هذا رحمه الله وهذا وهم عندي فان اللفظ المذكور في الكتب الا انا تركنا
هذا القياس والمتروك لا يكون العمل به فعلم ان الصحيح ترك القياس اصلا في الموضع
الذي يؤخذ بالاستحسان واليه اشار القاضي في التقويم وبعض مشايخنا وفقوا
من كلامي الشيخين فقال المراد فخر الاسلام رحمه الله بقوله اشارة الى انه الوجه الاول
في العمل به انه مقدم على القياس عند وجودهما كما يقال الاخذ بخبر الواحد اولى من الاخذ

بالقياس وبقوله ان العمل بالاحرى اي القياس جائز اي عند عدم معارضة الاستحسان وبقوله
كما جاز العمل بالطرد عند عدم العلة المؤثرة فاما عند وجود العلة المؤثرة فلا يجوز العمل
بالطرد دليله انه ذكر بعد هذا باسطر فسقط حكم القياس لمعارضة الاستحسان
لعدمه في التقدير وقال ايضا بعد هذا فصار هذا باطنا بعد ما ورد ذلك الظاهر في مقابلته
سقط حكم الظاهر لعدمه وعدم الحكم لعدم دليله لا يعد ذلك من باب الخصوص
ولو لم يحمل على هذا لوقع التناقض بين كلامي فخر الاسلام رحمه الله وللجهل بالمراد طعن
بعض الناس على عبارة علمائنا في الكتب الا انا تركنا القياس بالكتب واستحسنا
حتى قال الشافعي رحمه الله من استحسن فقد شرع وقالوا انه اثبات الحكم
بمجرد الشهوة لان اللفظ ينبي عن ذلك فكان معنى قولكم انا تركنا القياس واستحسنا انا
تركنا العمل بالقياس الذي هو حجة وعملنا بما ليس بحجة اتباعا للهوى والشهوة
ولانكم ان اردتم ترك القياس الذي هو حجة فالحجة الشرعية حق وماذا بعد
الحق الا الضلال وان اردتم ترك القياس الباطل شرعا والباطل مما لا يسوغ
ذكره على انكم ذكرتم في كتبكم في بعض المواضع انا ناخذ بالقياس فكيف
تجوزون الاخذ بالباطل ونحن نقول ان الاستحسان هو طلب الاحسن للاتباع
الذي هو مامور به في قوله فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه
وغرضنا من هذه التسمية التمييز بين الحكم الاصلي الذي يدل عليه القياس الظاهر
واحد وبين الحكم الممال وعن ذلك السنن الظاهر بدليل اوجب الامالة فسمينا
الاول قياسا والممال استحسانا واذا صح المراد على ما قلنا بطلت المشاحة في
العبارة ويبين انا لم نترك الحجة بالهوى والشهوة وقال الشافعي رحمه الله في المتعة
استحسن ان يكون ثلثين درهما وفي الشفعة استحسن ان تثبت للشفيع الشفعة الى ثلثة ايام
وفي المكاتب استحسنوا ان يترك عليه شيء ذكره الامام في المحصول ومالك رحمه الله
ذكر في كتابه لفظة الاستحسان في مواضع وقال الشافعي رحمه الله في بعض كتبه
استحسن كذا وما بين اللفظين فرق والاستحسان افضلهما واقواهما لان الاستحسان

وجود الشي حسنا وقوله استحب شي عن الاثنا دون الا يقتضي كونه حسنا لا محاله بل يحتمل
ان ما اثره يكون قبيحا الا ترى الى قوله تعالى في ذلك كفارة ذلك بانهم استحبوا الحيوة الدنيا
على الاخرة وظهر التفاوت بينهما من حيث ان احدهما ينبي عن حسن ذلك الشي
والاخر لا كيف وقد ورد الشرع بما ذكرنا فانه عليه السلم قال ما راه المسلمون حسنا
فهو عند الله حسن **فصل** وشرط الاجتهاد ان يحوي علم الكتاب
بمعانيه ووجوهه التي قلنا وعلم السنة بطرقها وان يعرف وجوه القياس وحكمه
الاصابة بغالب الراي حتى قلنا ان المجتهد يخطي ويصيب والحق في موضع
الخلاف واحد باثر ابن مسعود رضي الله عنه في المفوضة وقالت المعتزلة
كل مجتهد مصيب والحق في موضع الخلاف متعدد الكلام في الاجتهاد في تفسيره
لغة وشرعه وشرطه وحكمه فالاجتهاد لغة بذل المجهود في ادراك المقصود وشرعه
بذل الوسع والطاقة في طلب الحكم الشرعي بطريقه وشرطه ان يحوي علم الكتاب
بمعانيه اي مع معانيه ووجوهه التي قلنا من العام والخاص الى اخره والعبارة والاشارة
الى اخر ما بينا وعلم السنة بطرقها يعني طرق الاتصال بالنبي عليه السلم كما مر وهو ان
يكون بالتواتر وبالاشتهار او بالاحاد ومتونها بان يعرف بلفظه وهو العزيمة او بمعناه
وهو الرخصة وهو انواع كما مر ووجوه معانيها كونه ظاهرا او مفسرا الى اخر ما مر
وان يعرف وجوه القياس وشرائطه كما مر ولا يشترط معرفة جميع ما في الكتاب
بل ما يتعلق منه بالاحكام وهو مقدار خمسمائة اية وعلم السنة على هذا يشترط
ان يعرف الاحاديث التي يتعلق بها الاحكام وهي زايدة على الوف ولا يشترط الحفظ
فيهما من ورا ظهره بل يشترط ان يكون عالما مواقعها بحيث يمكنه طلب الحادثة الواقعة
فيهما لوجود الخبرة والممارسة له في ذلك ولا يشترط معرفة الفروع التي استخرجها
المجتهدون بارائهم وحكمه الاصابة بغالب الراي حتى قلنا ان المجتهد يخطي ويصيب
وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب وهو قول الاشعري والقاضي ابي بكر والغزالي
فالحاصل ان الحق في موضع الخلاف واحد عندنا وعندهم متعدد وهذا الخلاف

في الشرعيات لا في العقليات الا على قول بعضهم عند ابي الحسن العنبري من المعتزلة
والجاحظ كل مجتهد مصيب في العقليات ايضا بمعنى نفي الاثم والخروج عن عهدة
التكليف وهذا باطل لان المسلمين اجمعوا على ان نافي ملة الاسلام في النار ان اجتهد
او لا ثم اختلف من قال بالحقوق فقال بعضهم باستوائها وقال عامتهم بل واحد
من الجملة احق وهو مروي عن الشافعي رحمه الله ثم المجتهد اذا اخطاء
كان مخطيا ابتدا وانتهاء عند البعض وهو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله
ان عمله لا يصح والمختار انه مصيب ابتدا اي في حق العمل مخطي انتهاء اي
في اصابة المطلوب وهو مروي عن ابي حنيفة رضي الله عنه فانه قال
ليوسف ابن خالد السمتي كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد بين
ان الذي اخطا ما عند الله مصيب في حق عمله ولا يكون تناقضا احتج
المصوبة بان المجتهد كلف الفتوى وما كلف الا الفتوى بالحق فلولا انه يصيب
الحق به والا لما توجه التكليف عليه باصابته لان الله لا يكلف نفسا الا وسعها
ولن يصير كل مجتهد مصيبا للحق الا والحق حقوق وهذا كاستقبال القبلة فانه
شرط صحة الصلوة وهي جهة واحدة عند عدم الاشتباه يصير الجهات كلها قبلة حتى
ان المتحرين اذا صلوا الى اربع جهات اجزاهم صلوتهم وجعلوا مصيبين
وغير ممتنع ان يكون الحق حقوقا في اناس مختلفين في بعضهم حظر وفي بعضهم
اباحة اذ كان لا يلزم كل واحد منهم الا ما لزم الاخر كما صح عند اختلاف
الازمنة فانه نسخ الاباحة بالحظر ونسخ الحظر بالاباحة وكما صح في باب
القبلة عند الاشتباه فان قبلة كل فريق ما ادى اليه تحريه واجتهاده الا يرى
انه يجوز ارسال رسولين في وقت واحد الى قومين مختلفين واحدهما يامر
قومه بتحريم شي والاخر باباحته مع ان كل واحد منهما حق عند الله تعالى
فكذلك جاز ان يختلف مجتهدان ويلزم قوم كل واحد منهما حقا ومن سوى
بين الحقوق يقول ان دليل التعدد لم يفصل التفاوت فلا يثبت رجحان البعض

على البعض بلا دليل صحيح ومن جعل الواحد احق نقول بانا لو سوينا بينهما لبطلت
مراتب الفقهاء ولتساوى الباذل كل جهده في الطلب المبلغ عذره بادنى طلب
وهذا لان الاصل ان يكون الحق واحدا الا انا تركنا القول به ضرورة ان لا يصير
المجتهد مكلفا بما ليس في وسعه وهذه الضرورة ترتفع باثبات نفس الحقية لفناء
فبقي الواحد احق ليستقيم المناظرة ودعوة كل واحد منهما صاحبه الى حجته
مع الاقرار بان الحق مع كل واحد منهما اذ لا مناظرة بين المسافر والمقيم في اعداد
ركعات صلوتيهما لثبوت الحقية على السواء وكذا لا مناظرة في وجوه كفارة اليمين
ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمن اي الحكومة او الفتوى او القضية ولو ما
اختص سليمن عليه السلم بالفهم وهو اصابة الحق وبالنظر في الحق كان الاخر
خطا وما قضى داود عليه السلم كان رايا اذ لو كان وحيا لما حل لسليمان عليه السلم
مخالفته ثم تخصيص سليمان بفهم القضية يقتضي ان يكون الاخر خطا اذ لو كان
ترك الحق لما حل لسليمان عليه السلم الاعتراض عليه لان الافتيات على راي
من هو اكبر لا يصح فكيف على الاب النبي وقصته ان الغنم رعت الحرث
وافسدته ليلا بلا راع فتحاكما الى داود عليه السلم فحكم بالغنم لاهل الحرث
وقد استوت قيمتاهما اي قيمة الغنم كانت على قدر النقصان في الحرث فقال
سليمان عليه السلم وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين
فعزم عليه ليحكمن فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون
بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى رب الغنم حتى يصلح الحرث ويعود
كهيئته يوم افسد ثم يترادان فقال القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك
وكان ذلك باجتهاد منهما وهذا في شريعتهم واما في شريعتنا فلا ضمان عندنا
بالليل او بالنهار الا ان يكون مع البهيمة سائق او قائد وعند الشافعي رحمه الله
يجب الضمان بالليل وقال الجصاص انما ضمنوا لانهم ارسلوها وقال مجاهد
كان هذا صلحا وما فعله داود عليه السلم كان حكما والصلح خير وقوله عليه السلم

بعلم وفقه سليمان دون داود

مطلب

في المجتهد ان اصاب فله اجران وان اخطا فله اجر وقول ابن مسعود رضي الله عنه
في المفوضة وقد مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا اجتهد فيها
برايي فان لم يكن صوابا فمن الله وان يكن خطا فمن ابن ام عبد وقوله عليه السلم
واذا حاصرتم حصنا فارادوكم اي اهل الحصن ان تنزلوهم على حكم الله فلا
تنزلوهم على حكم الله فانكم لا تدرون ما حكم الله فيهم وهذا دليل على احتمال
الخطاء اذ الانزال يكون عن اجتهاد ولو لم يحتمل الخطاء لكان الانزال باي جهة
وجد حقا فيكون حكم الله تعالى ولما نهيهم عنه علم انه يحتمل الخطاء ولان
تعدد الحقوق ممتنع استدلالا بنفس الحكم وسببه اما السبب فلان القياس
وضع لتعدية الحكم من الاصل الى الفرع فما ليس بمتعدد لا يتعدى متعددا الا انه يصير
بغير تحسين وقد بينا انه مبطل للقياس والنص يصبغته لا يحتمل التعدد
الا يرى انا لو فرضناه غير معلول لم يكن حكمه متعددا فلا يتعدد بالتعليل وفيه
تغييره واما الحكم فلان اجتماع الحظر والاباحة في شيء واحد والصوم
والفطر والصحة والفساد مستحيل في ساعة واحدة ولا يصلح المستحيل حكما
شرعيا لان فيه نسبة التناقض الى الشرع الا يرى انه امتنع ذلك بالنصين
او كان احدهما حاضرا والاخر مبيحا لم يجب العمل بهما بل وجب الوقف الى
ان يظهر الرجحان لاحدهما او التاريخ فان قلت التناقض انما يكون
ان لو اجتمع الحظر والاباحة في محل واحد في زمان واحد في حق شخص واحد
بجهة واحدة ولا تناقض في الجمع بينهما في محل واحد في زمان واحد في حق شخصين
واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون المحل الواحد حلالا في حق احد المجتهدين
حراما في حق صاحبه كما كان عند اختلاف الرسل قلت الا ان الرسل خلف عن
النص والثابت بالنص من الاحكام على العموم ولا يخص قوما دون قوم
فكذا الثابت بالقياس يكون على العموم ويوجب كل اجتهاد ما يؤدي
اليه بلا تخصيص عبد دون عبد وانما جاز عند اختلاف الرسل لانه ثبت بالوحي

لأن المصلحة في حق هذا القوم الحل وفي حق ذلك القوم الحرمة ولا تناقض عند تبدل
المصلحة إنما في المجتهدات فلا تنصيص من الشارع والمصلحة متجددة في حقهما
ظاهراً بآرائنا فالقول بالحل في حق أحدهما وبالحرمة في حق الآخر مع اتحاد المصلحة
يكون تناقضاً وصحة التكليف تحصل بما قلنا من صحة الاجتهاد وإصابته ابتداءً
ولا يكلفهم إصابة الحق عند الله تعالى لما لم يكن عندهم دليل يوصلهم إلى ذلك ولكن
يكلفهم الاجتهاد لرجاء الإصابة فإن أصابوا أجروا وإن أخطأوا عذروا وهذا
كالأمير إذا أضل فرسه فأمر غلمانه أن يطلبوه فخرج كل واحد منهم إلى طريق
غير طريق صاحبه ولا شك أن الفرس يكون في جانب واحد وقد يجب على كل
واحد منهم طلب الفرس ولكن لم يجب على كل واحد منهم إصابة الفرس
إذ ليس في وسعهم ذلك وإذا وجد واحد منهم الفرس ولم يجد الآخرون
فالأمير يثيب كل واحد منهم لائتماره بأمره في طلبه وإن زاد للواجد كذا هنا
وقال أبو حنيفة رضي الله عنه في الوارث إذا أقام البينة على أنه وارثه ولم يشهدوا
أنا لا نعلم له وارثاً غيره إن القاضي يدفع المال إليه ولم يأخذ منه كفيلاً هذا شيء
أي أخذ الكفيل احتاط به بعض القضاة وهو جور سماه جوراً وهو اجتهاد لأنه
في حق المطلوب أي الوارث مائل عن الحق لأنه يؤخر حقه لأمر موهوم وهو معنى
الجور ثم يقول إن أبا حنيفة رضي الله عنه لا يخلو إما إن كان مصيباً في الاجتهاد
أو لا فإن كان مصيباً يلزم الخطأ في اجتهاد ذلك المجتهد وإن كان مخطئاً يلزم الخطأ
في اجتهاده وقال محمد رحمه الله في الملاعن ثلاثاً ثلاثاً إذا فرق القاضي بينهما
بعد الحكم وقد أخطأ أبو حنيفة السنة أي الحق والقضاء في غير المجتهد فيه لا ينفذ
نعلم أنه إنما نفذ لأنه قضى بالاجتهاد في موضع يسوغ فيه الاجتهاد فينفذ كما
ينفذ في سائر المجتهدات إذا قضى وهذا لأن تكرار اللعان للتغليظ ومعنى التغليظ
حصل بالأكثر كلمات اللعان وإقام الأكثر مقام الكل أصل في الشريعة ولهذا يقوم
الأكثر قطع الأوداج وأكثر الطواف مقام الكل ألا يرى أنه لو فرق بينهما بعد لعان

الزوج قبل لعان المرأة نفذ حكمه لكونه مجتهداً فيه فأولى أن ينفذ إذا أتى كل واحد
منهما بأكثر كلمات اللعان وأما مسألة القبلة فإن المذهب عندنا في ذلك أن المتحري
مخطئ ومصيب أيضاً كغيره من المجتهدين ألا ترى أن قوماً إذا صلوا بجماعة وتحروا
القبلة واختلفوا تفسد صلوة من علم منهم حال إمامه وهو مخالفه لأنه مخطئ للقبلة
عنده ولو كان الكل صواباً لما فسدت صلوته كالجماعة إذا صلوا في جوف الكعبة
فإنه لا تفسد صلوة من خالف إمامه في الجهة وإن علم ذلك لأن الكل مصيب ولما
وجب التحري كما في تلك المسألة فإنا لا نسلم وجوب التحري على التقدير فإن قالوا لو لم
يكن مصيباً لوجبت إعادة الصلوة بعد العلم بالخطأ قلنا لأنه لم يكلف إصابة
عين الكعبة عند انطماس العلامات واندراس الأمارات لأن ذلك ليس في وسعه
وإنما كلف طلبه على رجاء الإصابة وهذا لأن الكعبة غير مقصودة بعينها حتى لو
سجد لها يكفر ألا ترى أن الحكم ينقل من عينها إلى جهتها ومن جهتها إلى ما يقع عنده بالتحري
وإلى الجهة توجهت دابة الراكب في النافلة وإنما المقصود وجه الله والإشارة
في قوله تعالى فأينما تولوا فثم وجه الله واستقبال الكعبة ابتلاء فإذا حصل الابتلاء
بما في طلبه من رجاء الإصابة وحصل المقصود وهو طلب وجه الله تعالى سقطت
إصابة عين الكعبة ألا ترى أن جواز الصلوة وفسادها من فساد العمل لأنه يقال
عمل فاسد وعمل جائز والمخطئ مصيب في حق العمل وإن كان مخطئاً عند الله تعالى
فثبت بهذا أن مسألة القبلة ومسألتنا سواء وهذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله
كلف المتحري إصابة حقيقة الكعبة لأن طريق الإصابة مما يوقف عليه في الجملة
لو تكلف المكلف إلا أنه عذر دونه بسبب الحرج وكان مسهلاً لا مسقطاً أصلاً
فمتى ظهر الخطأ بيقين لزمه الإعادة واحتج من جعله مخطئاً ابتداءً وانتهاءً
بما روينا من إطلاق الخطأ في الحديث إذ الخطأ المطلق هو الخطأ ابتداءً
وانتهاءً لأن المطلق ينصرف إلى الكامل وبقوله عليه السلام في أسارى بدر حين
نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم

لو نزل لنا عذاب ما نجا الا عمر ولو كان الاجتهاد صوابا في حق الكل لما استقام نزول العذاب
على الصواب ولنا قوله تعالى وكلا اي من داود وسليمان آتينا حكما وعلما
اخبر بقوله ففهمناها سليمان ان سليمان اصاب الحق دون داود عليهما السلم
ثم بين انهما اوتيا من الله تعالى حكما وعلما فلم يكن الاجتهاد صوابا لما سماه حكما
اي حكمة وقوله عليه السلم لعمرو بن العاص احكم ان اصبت فلك عشر حسنات
وان اخطات فلك حسنة والثواب لا يترتب على الخطاء فعلم انه كان مصيبا
ابتداء لينال الثواب به وقول ابن مسعود رضي الله عنه لمسروق والاسود كلاكما
اصاب ولكن صنيع مسروق احب الي فيما سبقا من ركعتي المغرب فقاما ليقضيا
فصلى مسروق ركعة وجلس ثم ركعة وجلس كما وجب لان قال لاني صليت ركعة
مع الامام فيكون هذا ثاني الركعتين وصلى الاخر ركعتين ثم جلس قال لان المسبوق
يقضي ما فات من الصلوة ولم يكن بين الركعتين الا ثانيتين قعدة فان قلت
فقول ابن مسعود رضي الله عنه دليل التصويب قلت لا يحتمل ذلك لانه يكون
حينئذ متناقضا في كلاميه وهذا لانه قال فيما روينا وان اخطات فمن ابن ام عبد
وفي رواية فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان ولان المجتهد ليس في وسعه
اصابة ما عند الله فيتعذر ان يكون مكلفا به وانما هو مكلف بالاجتهاد على قصد
اصابة الحق فاذا اجتهد على هذا القصد خرج عن عهدة التكليف وجعل مصيبا
في الاجتهاد فاستحق الاجر عليه حيث ادى ما عليه من التكليف وحرم الصواب
وزيادة الاجر اما تقصيرا منه او حرمانا من الله تعالى ابتداء اذ الاصلح غير واجب
على الله تعالى واما قصة بدر فقد عمل رسول الله عليه السلم براي ابي بكر فكيف
يكون اجتهاد ابي بكر خطاء اذ لا بد ان يقع عمل رسول الله عليه السلم صوابا اذا
اقر عليه والله تعالى قرره عليه ولو كان خطاء لما قرره عليه اذ التقرير على الخطاء
خطاء الا ان هذا اي اخذ الفداء كما هو راي ابي بكر كان رخصة والمراد بانه لولا كتاب
من الله سبق بهذه الرخصة لمسكم العذاب بحكم العزيمة كما هو راي عمر رضي الله عنه

وهو

وهو عليهم وقال اهل التاويل لولا حكم من الله سبق ان لا يعذب احدا على العمل بالاجتهاد
وكان هذا اجتهادا منهم لانهم نظروا في ان استبقاءهم ربما كان سببا في اسلامهم وان
فداءهم يتقوى به على الجهاد وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام لمسكم فيما اخذتم
من فدا الاسرى عذاب عظيم ثم المجتهد اذا اخطا كان ماجورا عند البعض بقوله
عليه السلم وان اخطا فله اجر واحد وعند البعض كان معذورا كالنائم اذا نام
عن الصلوة ولكن لا ينال ثواب المصلين وعند البعض كان موزورا لان الصواب
ان طريق الاصابة ان كان بينا عوقب لان التقصير من قبله وان كان خفيا اجر
عليه بالحديث والخطاء انما جاء لخفاء الدليل لا لتقصير منه ولا يضلل بخلاف
الاجتهاد في صفات الله تعالى فان المخطي فيها يضلل ويبدع وانما نسب القول
بتعدد الحقوق الى المعتزلة لان الاصلح هو تصويب كل مجتهد وهم قائلون
بوجوب الاصلح فيه الحاق الولي بالنبي اي في اصابة الحق وهو عين مذهبهم فان
من مذهبهم ان لا يجوز ان يفعل الله تعالى في حق نبي من الاكرام ما لم يفعله في حق غيره
الا انهم ضيعوا ذلك باختيارهم والمختار ان يقال ان المجتهد يخطي ويصيب
على تحقيق المراد به اي بهذا القول اي يراد به انه يصيب الحق ويخطي الحق
اذ المصوبة يأولون الخطاء الوارد في الحديث على ترك الاحق والصواب
على اصابة الاحق فلو لم يقل على تحقيق المراد لظن ظان ان المراد به هذا و
يتصل بهذا الاصل اجتهاد غير النبي عليه السلم في زمان النبي عليه السلم قال
بعض العلماء لا يجوز لاحد ان يجتهد في عصر النبي عليه السلم لان المصير اليه للضرورة
ولا ضرورة في عصر النبي عليه السلم لامكان الرجوع اليه والجمهور على انه يجوز لمن
بعد عن النبي عليه السلم استدلالا بحديث معاذ رضي الله عنه والاولى ان لا يجوز
لمن كان بحضرة النبي عليه السلم قبل الاذن منه صريحا واجتهاد النبي عليه السلم
قد مر قبل فصل القياس **فصل** ولهذا قلنا لا يجوز تخصيص العلة
لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد حالا فالبعض اعلم ان تخصيص العلة يجوز

عند مشايخ العراق من اصحابنا كالكرخي والجصاص وغيرهما والقاضي الامام ابي زيد
من مشايخ ما وراء النهر وهو قول المعتزلة وعلى قول مشايخ سمرقند وهو قول الشيخ
الامام ابي منصور الماتريدي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام رحمهم الله وهو ظاهر
قول الشافعي رحمه الله لا يجوز وهذا الخلاف في العلة المستنبطة فاما في العلة المنصوصة
فقد اختلف هولاء منهم من جوزه ومنهم من لم يجوزه وذلك اي تخصيص العلة
ان يقول كانت علتي توجب ذلك لكنه لم يجب مع قيامها لمانع فصار مخصوصا
من العلة بهذا الدليل اي المانع فحاصل التخصيص ان يقول المعلل اذا اورد عليه
فصل يكون الجواب فيه بخلاف ما يروم اثباته بعلته موجب علتي كذا الا انه ظهر ثم مانع
فصار مخصوصا باعتبار ذلك بمنزلة العام يخص منه بعض متناوله بالدليل المخصص
ولما قال منكروا التخصيص لان العلل القياسية لا تقبل الخصوص نقضا قال
مجوزوه هذا غلط منهم لغة لان النقض ابطال لفعل قد سبق على سبيل المضادة
كنقض البنيان ونقض كل مؤلف ونقض العهد والخصوص بيان ان المخصوص
لم يكن داخلا في العموم فانى يكون نقضا الا ترى ان ضد الخصوص العموم وضد النقض
البناء والتاليف ونقضها سنن الانشاء وشريعة لان التناقض غير جايز على
الكتاب والسنة والخصوص جايز واجماعا لان القايسين اجمعوا ان من
الاحكام ما ثبت بالنص او الاجماع او الضرورة بخلاف القياس مخصوصة بها
عن موجب القياس لولاها لكان الحكم بالقياس بخلاف ذلك وفقها لان المعلل
متى ذكر وصفا صالحا وادعى انه علة فاذا وجد ذلك الوصف ولا حكم له احتمل
ان يكون العدم لفساد علته فيناقض واحتمل ان يكون العدم لمانع منع ثبوت
الحكم مع الصحة فوجب ان يقبل بيانه ان ابرز مانعا صالحا والا فقد تناقض
كما لو قال البيع موجب للملك في المبيع فيورد عليه البيع في الخيار فيقول امتنع
ثبوت الملك ثم لمانع وهو الخيار ولوجود هذا الاحتمال لا يقبل مجرد قوله خص
بدليل لاحتمال ان يكون عدم الحكم لفساد العلة لا لمانع وهذا لان دعواه ان هذا

الوصف

الوصف علة قول بالراي ويحتمل الغلط فما لم يبين المانع لا ينتفي عنه معنى الفساد بخلاف
الخصوص في النصوص لانها لا تحتمل الغلط فلم يبق لعدم الحكم مع وجود النص
الا الخصوص الذي يليق بكلام الشرع فلم يحتج الى اثباته بدليل لتعين جهة الخصوص
ثم بالاجماع واحتجوا على جوازه بان العلة فرع النص والفرع لا يخالف الاصل وقد
جاز تخصيص نص العام اجماعا فكذا يجوز تخصيص العلة والا يلزم مخالفة
الفرع الاصل ولان كل واحد منهما امارة على حكم الله تعالى وكما ان النص العام
يوجب حكما في كل مسمى يتناوله فكذا المعنى يوجب الحكم في كل موضع يوجد فيه
فلما جاز قيام الدليل على ان المخصوص غير مراد مع ان النص العام يتناوله
جاز ان يقوم الدليل على ان الحكم غير ثابت في المواضع المخصوص بوجود المانع
مع وجود المعنى فيه والعجب من القاضي الامام ابي زيد انه قال فيما تقدم لان
دلالة النص لا تحتمل الخصوص لانها تعلم بحسب عموم العلة والعلة بعد ما ثبت
علة لا تحتمل الخصوص والتوفيق بين كلاميه صعب واحتج المنكرون بان جوازه
يؤدي الى نسبة التناقض الى الشرع والتناقض امارة الجهل ولا يليق به سبحانه
ان من قال ان المؤثر في استدعاء الحكم هذا الوصف فقد قال بان الشرع جعله دليلا
وامارة على الحكم اينما وجد حتى يمكنه التعدية فمتى وجد ذلك الوصف ولا حكم له
تبين انه لم يكن امارة ودليلا على الحكم شرعا وكانه قال هو دليل وامارة على الحكم
شرعا وليس بدليل وامارة وهذا تناقض فان قال الشرع جعله امارة ودليلا في بعض
المواضع دون البعض قلنا الدليل على ان الشرع جعله امارة التاثير والتاثير
قايم في المواضع الذي خص فاخراجه من ان يكون دليلا وامارة مع قيام ما جعله الشرع
امارة ودليلا تناقض بين بخلاف النص العام لان بالتخصيص يتبين ان المخصوص
غير مراد بالعام وقيل هذه المسالة بناء على ان المعاني هل لها عموم ام لا
فعندهم للمعاني عموم فجاز تخصيص العلة لعمومها وعندنا لا عموم للمعاني
لان المعنى واحد وانما تعدد محاله فلا يقبلوا التخصيص ولان دليل الخصوص

يشبه الناسخ بصيغته لان كل واحد منهما مستقل بنفسه ويشبه الاستثناء بحكمه لان كل واحد منهما يبين ان ذلك القدر لم يدخل في الجملة واذا كان كذلك ووقع التعارض بين النص العام والنص المخصص في القدر المخصوص فلم يفسد احدهما صاحبه لعدم توهم الفساد فيهما ولكن النص العام يلحقه ضرب من الاستعارة بان اريد به بعضه مع بقائه حجة والالفاظ مما يجري فيه الاستعارة دون المعاني ولا سبيل اليهما في العلل اما النسخ فانه لا يجري في العلل لما مر وكذا الاستثناء لانه تصرف في اللفظ فلتوى بالعبارات ليتبين به ان الكلام عبارة عما وراء المستثنى ولم يحل التخصيص عن هذين الشبهين فسد القول بتخصيص العلل لخلوه عنهما على انه يودي الى تصويب كل مجتهد موجب عصمة الاجتهاد عن الخطاء والمناقضة كالنص وذلك قول بالاصلح في حق المجتهد ان يكون مصيبا ولما كان كل مجتهد مصيبا عندهم صار اجتهاده كالنص فيصله علته التخصيص كالنص ولما جاز الخطاء على المجتهد عندنا جاز ان يكون منقوضة ولا يقبلوا الخصوص لكنا الحكم قد يمتنع بزيادة وصف او نقصانه وهو الذي يسمونه مانعا مخصصا وبهذه الزيادة او النقصان يتغير العلة لا محالة فيصير ما هو علة الحكم معدوما حكما وعدم الحكم لعدم العلة لا يكون تخصيصا للعلة فالحاصل انهم يسمون هذا المغير مانعا مخصصا فيسمون عدم الحكم مع قيام العلة الى المانع وذلك تخصيص كدليل الخصوص في بعض ما تناوله العام مع قيام دليل العموم وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة لوجود المغير وهو الزيادة او النقصان والعدم بالعدم ليس من الخصوص في شيء وقولهم ان المعدول عن القياس بالاجماع قلنا الطريق في الاستحسان هذا وهو ان القياس لا ترك باستحسان ثبت بالنص فقد عدم حكم العلة لعدمها لا مع قيامها بدليل الخصوص لان العلة لم تجعل علة في مقابلة النص بخلاف النصين اذا كان احدهما عاما والآخر خاصا فان الخاص يكون مخصصا للعام في ذلك القدر لان احدهما لا يفسد صاحبه لانه لا يتوهم الفساد في احدهما فيكون مخصصا للقدر الذي تناوله من العام مع قيام

العام حجة فيما وراء ذلك فاما العلة وان كانت موثرة ففيها احتمال الخطاء والفساد وهي تحتمل الاعدام حكما فاذا وجد ما يغيرها جعلت معدومة حكما في ذلك الموضع فيكون عدم الحكم لعدم العلة فلا يكون تخصيصا ولا تناقضا وكذا اذا ثبت بالاجماع لان الاجماع مثل الكتاب والسنة وكان اقوى من العلة والضعيف في مقابلة القوي معدوم حكما او بالضرورة فان موضع الضرورة مجمع عليه او منصوص عليه او بالقياس الخفي لما بينا ان الضعيف في معارضة القوي معدوم حكما وبيان ذلك في الصائم الناسي اذا صب الماء في حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه اي ركن الصوم والعبادة لا تتادى بدون ركنها ولزم عليه الناسي ممن اجاز الخصوص اي ممن جوز تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل ثم لمانع وهو الاثر اي قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك فكان مخصوصا من هذه العلة بهذا الطريق مع بقاء العلة وقلنا امتنع الحكم في الناسي لعدم العلة حكما لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع حيث قال فانما اطعمك الله وسقاك فسقط عنه معنى الجناية وصار اكله كلا اكل حكما وبقي الصوم لبقاء ركنه لا المانع مع فوات ركنه والنائم ليس في معناه لان الفعل الذي يفوت به ركن الصوم مضاف الى غير من له الحق فبقي معتبرا يفوت به ركن الصوم بخلاف ما اذا كان مضافا الى من له الحق وكذلك نقول في الغصب انه لما صار سبب ملك البدل اي ضمان الغصب وجب ان يكون سبب ملك المبدل اي المغصوب تحقيقا للعدل ويلزم على هذا المدبر فانه يقرر الملك في قيمته للمغصوب منه ولا يثبت الملك في المدبر للغاصب ممن جوز تخصيص العلة يقول امتنع حكم هذه العلة في المدبر مع وجود العلة الموجبة لمانع وهو انه غير محتمل للنقل من ملك الى ملك ونحن نقول ان الحكم عدم في المدبر لعدم العلة الموجبة للملك وهو كون الغصب سببا للملك بدل العين المغصوب وهنا لان ضمان المدبر ليس ببدل عن العين المغصوبة ولكنه بدل عن اليد الفائتة لان شرط كون القيمة بدلا عن العين ان يكون العين محلا

للنقل وذا غير موجود في المتنازع فالذي جعل عندهم دليل الخصوص جعلناه دليل
العدم وهذا اصل هذا الفصل وانما يلزم الخصوص على العلل الطردية لانها قائمة
بصيغتها والخصوص يرد على العبارات دون المعاني الخالصة وهذا لانهم جعلوا
نفس الوصف حجة بدون الاثر الذي هو معناه فيكون موجبا بصيغته كالنص
فاذا وجد الوصف ولا حكم معه يكون مخصوصا كالنص ونحن جعلنا المعنى المؤثر
علة فلا يحتمل ان يكون موجودا بدون ان يكون علة فلا يقبل التخصيص وكذلك
نقول في الزنا انه حرث للولد فاقيم مقامه في ايجاب حرمة المصاهرة لان ثبوتها
في الاصل باعتبار الولد الذي يخلق من الماءين لثبوت شبهة البعضية بواسطة
الولد فيصير بواسطة الولد امهاتها وبناتها كامهاته وبناته واباؤه وابناؤه كابائها
وابنائها والشبهة تعمل عمل الحقيقة في ايجاب الحرمة وهذا المعنى لا يختلف بالملك وعدمه لان
عدم البعضية حسي وانما لم تكن هذه البعضية موجبة حرمة الموطوءة لان شبهة البعضية
تعمل عمل حقيقة البعضية وانها توجب الحرمة في غير موضع الضرورة لا في موضعها
فان حواء رضي الله عنها خلقت من ادم عليه السلم وكانت بعضه حقيقة وهي
حلال له فكذلك شبهة البعضية انما توجب الحرمة في غير موضع الضرورة وفي الموطوءة
ضرورة ويلزم على هذا ان الحرمة لم يتعد الى الاخوات والعمات والخالات ثم من
جوز تخصيص العلة قال امتنع ثبوت الحكم مع قيام العلة في هذه المواضع بالنص
وهو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم او الاجماع ونحن نقول ان العلل
صارت عللا شرعا لا بذواتها وهي لم تجعل علة عند معارضة النص وفي تحريم
الاخوات وكذا وكذا معارضته لان حكم النص حرمة اخوات الزوجة و
العمات والخالات موقتة لقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين وقوله عليه السلم
لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنة اختها ولا على ابنة اخيها
وتزوج النبي عليه السلم ابنتيه من عثمان رضي الله عنه فثبت الجواز في غير
هذه الحالة بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ولو تعدت الحرمة اليهن للزم

بغير

بغير النص ولا يجوز تبديل المنصوص بالتعليل فكان عدم الحكم في هذه المواضع
لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة وبني على هذا تقسيم الموانع وهي خمسة مانع يمنع
انعقاد العلة كبيع الحر لانه ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال فلم ينعقد علة
لعدم المحل ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير فان اضافة البيع الى مال الغير
يمنع تمام العلة في حق المالك لعدم ولاية العاقد عليه وان انعقد تاما في
حقه ولهذا لو اجاز المالك جاز ولو ابطله بطل فعلم انه منعقد غير تام في حقه
ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط فان الخيار اذا كان للبائع يمنع ثبوت الملك
في المبيع للمشتري ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية حتى لا يتم الصفقة
بالقبض معه ولهذا لو اشترى من اخر عدلي زطي ولم يره فقبضه وحدث
ثوب منه عيب فليس له ان يرد شيئا منه بخيار الرؤية لانه عجز عن رد ما تعيب
في يده فلو رد شيئا من الباقي لتفرقت الصفقة على البائع قبل التمام وانه لا يجوز
كذا في المحيط ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب ولهذا لا يتمكن من الفسخ بعد
القبض بدون الرضا او القضاء بخلاف خيار الرؤية فانه ينفرد بالرد فيه بلا قضاء
ولا رضا فالصفقة تتم مع خيار العيب بعد القبض وان كانت لا تتم قبله
لكن البيع على شرف الانفساخ فيكون مانعا من لزوم الحكم وفي الحسيات الرامي
اذا انقطع وتره او انكسر فوق سهمه لم ينعقد علة لان العلة هي الرمي المتصل
بالمحل ولم يوجد منه شيء واذا حال بينه وبين مقصده حائط منع تمام العلة
لان الفعل انعقد رميا لكن الرمي انما يكون علة اذا اصاب المرمى وهذا المانع
منع تمام العلة حيث لم يصل الى المحل واذا اصابه فدفعه بترس عليه او درع
منع ابتداء الحكم لان العلة قد تمت وكان من حكمه الجرح الذي هو قتل وهذا المانع
منع ابتداء الحكم بخلاف الحائط لانه منع الوصول الى المحل اما الترس او الدرع
فلا يمنع الوصول اليه واذا اصابه فجرحه ثم اندمل بالمداوات منع تمام الحكم
لان الجرح انما يتم اذا سرى المه الى الموت فما انقطع السراية يكون مانعا تمام حكم

العلة واذا صار به صاحب فرش ثم تطاول حتى امن بالموت منع لزوم الحكم ولهذا
كان بمنزلة الصحيح في تصرفاته اذ لا يتوقع منه الهلاك غالبا

ثم العلل نوعان طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع

اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل
بتعليله وانما قدم على غيره لانه يرفع الخلاف فهو احق بالتقديم وهذا لان المصير
الى المنازعة عند عدم امكان الموافقة لا مع امكانها والقول بموجب العلة
يلجئ اصحاب الطرد الى القول بتاثير لانه لما سلم موجب علته بقي المنازع فيه مع
بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثر ضرورة وذلك كقولهم في صوم رمضان
انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية فنقول عندنا لا يصح الا بالتعيين
وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين لا على ان التعيين عنه موضوع وقد مر
تقريره في اوايل الكتاب ولان هذا الوصف يوجب التعيين ولكنه لا يمنع وجود
ما يعينه وقد حصل التعيين من الشارع حيث لم يشرع في هذا اليوم صوما اخر غير
صوم رمضان فيكون هو متعينا بتعيين الشرع فيصاب باطلاق النية كالمتوحد
في الدار وكقولهم في مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه
فنقول عندنا يسن تثليثه لان قدر الفرض يتادى بالربع عندنا والباقي منه
عندكم وسن الاستيعاب بالاجماع وفيه تثليث قدر المفروض من المسح لان
الباقي بعد الفرض يكون مثل قدر المفروض وزيادة فكان تثليثا ولكن في امكنة
وليس مقتضى التثليث اتحاد المحل فان من دخل ثلث دور او دخل دارا واحدة
ثلث مرات يقول دخلت ثلث دخلات فان غير العبارة وقال وجب ان
يسن تكراره قلنا لا نسلم هذا الحكم في الاصل فان التكرار في الاصل وهو
الغسل غير مسنون وانما المسنون تكميله وهو الاصل في الاركان اذ السنن
شرعت مكملات للفرايض وتكميله باطالته في محله ان امكن كاطالة القراءة
والقيام والركوع والسجود الا ان الفرض لما استوعب محله صرنا الى التكرار

خلفا

خلفا عن الاصل وهو التكميل بالاطالة وفي مسح الراس الاصل مفقود وعليه لا تساع محله
بسطل الخلف وظهر بهذا فقه المسئلة وهو ان لا اثر للركنية في التكرار كما في اركان الصلوة
والتكميل ليس باثر للركن لا محالة بل يجوز ان يكون اثرا لغير الركن كالمضمضة
والاستنشاق الا ترى ان مسح الراس شاركه مسح الخف في ان الاستيعاب الى
اصل الساق سنة وان لم يكن مسح الخف ركنا بل شرع رخصة وهذا لان
ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء وينتفي بانتفايه ويجوز الوضوء بدون مسح الخف
فعلم انه ليس بركن فاما غسل القدمين فركن لانه لا يتصور الوضوء بدونه اما
اصلا او خلفا فعرفت ان وظايف الوضوء اركانها وسننها ورخصها سواء
في الاكمال ولا عبرة للركنية فيه فاما اثر المسح في التخفيف فلازم لانه لم يوضع
لتنقية المحل بل المتعلق به طهر حكمي فكان تكميله باطالته لا بالتكرار فان التكميل
بالتكرار ربما يلحقه بالمحظور وهو الغسل فكيف يصلح تكميلا واما الغسل
فموضوع لتنقية والكمال التنقية في تكراره لازدياد المحل طهارة كما في غسل النجاسة
العينية عن البدن او الثوب فكان التكرار فيه تكميلا ولم يكن محظورا فقد ادى
القول بموجب العلة الى الممانعة اي الى منع سنية التكرار في الاصل وهذا كله بناء
على ان فرض مسح الراس يتادى ببعض الراس لا محالة وهم لا يسلمون ذلك
بالفرض عندهم يتادى بالكل لكنه رخص في الحط الى ادنى المقادير وذلك
كالقراءة عندكم فانها فرض وان طالت والكان الفرض يتادى بثلاث ايات
او باية قصيرة والجواب عنه ان هذا خلاف الكتاب لانا بينا في حروف
المعاني ان الاستيعاب غير مراد بقوله وامسحوا برؤوسكم لان الباء دخلت
في محل المسح بل البعض مراد بالنص وهو اصل لا رخصة وكان استيعابه
تكميلا في الفرض والفضل عن نصاب التكميل بدعة بالاجماع كان الفضل
على ثلاث مرات في الغسل والفضل على الاستيعاب في مسح الخف فكذا هنا
وكقولهم باشر نفل قربة لا يمضي في فاسدها فلا يلزمه القضاء بالافساد كالوضوء

فنقول عندنا لا يجب القضاء ولهذا يجب اذا فسد لا باختياره بان وجد المتيمم
في الصلاة الماء وانما يجب بالشروع لان النفل يصير مضمونا عليه بالشروع لما عرف
وفوات المضمون يوجب المثل فان قالوا وجب ان لا يلزمه القضاء بالشروع و
لا بالافساد قياسا بل بالشروع في عبادة تلتزم بالنذر وعدم اللزوم باعتبار الوصف
الذي قاله لا يمنع اللزوم باعتبار الوصف الذي قلنا بخلاف الوضوء فانه لا يلزم
بالنذر فلا جرم لا يلزم بالشروع وهذا كلام حسن لان الموجود يجوز ان يكون
حسنا بالنظر الى بعض صفاته رديا بالنظر الى بعض صفاته فيجوز ان تكون
القربة مضمونة باعتبار وصف غير مضمونة باعتبار وصف اخر وكقولهم
العبد مال فلا يتقيد بدله بقيمته كالفرس فنقول لا يتقيد بدله باعتبار
هذا الوصف بل بوصف الادمية اذ العبد مشتمل عليهما لانه مكلف بالعبادات
واهل للعبادات كالاحرار ويباع في الاسواق كما يباع البهايم وكقولهم في اسلام
المروي في المروي اسلم مذروعا في مذروع فيجوز العقد ولكن هذا الوصف لا يمنع
فساد العقد بدليل اخر الا ترى انهما لو شرطا شرطا فاسدا او لم يكن راس المال مقبوضا
في المجلس كان فاسدا مع انه اسلم مذروعا في مذروع فاذا جاز ان يفسد هذا
العقد مع وجود هذا الوصف باعتبار معنى اخر فكذا عندنا يفسد باعتبار
الجنسية وكقولهم في المختلعة انها منقطعة النكاح فلا يلحقها الطلاق
كمنقضية العدة فنقول لا موجب لان الطلاق لا يلحقها باعتبار انها منقطعة
النكاح بل باعتبار انها معتدة عن نكاح صحيح فالعدة اثر النكاح فالحق به
بخلاف ما اذا كانت معتدة عن نكاح فاسد فانه لا يقع الطلاق وكقولهم
في اعتاق الرقبة الكافرة عن كفارة اليمين او الظهار تحرير في تكفير فلا يتادى
بالرقبة الكافرة ككفارة القتل فنقول بهذا الوصف يجب الايمان عندنا
لكن قيام الموجب لا يمنع معارضة ما يسقطه وهو اطلاق صاحب الشرع الذي
هو صاحب الحق فانه قال فتحرير رقبة او تحرير رقبة كالدين يسقط بالابراء

وارکان

واركان الموجب لوجوب الدين في الذمة وهو البيع او الاجارة او نحوهما موجود ا
فيضطر الى الرجوع الى بيان المطلق هل يحمل على المقيد ام لا وكقولهم في الحربي انها
اخذ مال الغير بلا دين اي بلا اعتقاد انه حلال فيوجب الضمان كالغصب
بخلاف الباغي اذا اخذ مال العادل والعادل اذا اخذ مال الباغي فانه
لا يجب الضمان لانه اخذه بتاويل لانا نقول انها موجبة للضمان لكن
القطع سقطه كما سقطه الابراء فكما ان الابراء يسقط للدين مع قيام الموجب
للدين فكذا الضمان يسقط عندنا باستيفاء الحد وهو القطع فيضطر الى
بيان ان القطع هل ينفي الضمان ام لا وقد استوفينا الكلام فيه في اوايل الكتاب
والممانعة وهي اما ان تكون في نفس الوصف او في صلاحه للحكم مع وجوده
او في نفس الحكم او في نسبته الى الوصف فهي اربعة اوجه اما الاول فكقولهم
في كفارة الافطار بالاكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل
والشرب كالرجم لانا لا نسلم ان الكفارة تتعلق بالجماع وانما تتعلق بالافطار
على وجه يكون جناية متكاملة وكقولهم في بيع التفاحة بالتفاحة انه باع
مطعوما بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة لانا نقول
ما تعنون بقولكم مجازفة اتريدون مجازفة ذات او وصف فلا بد من
القول بمجازفة الذات لان المجازفة في الوصف في هذه الاموال عفو لان
جيدها ورديها سواء ثم نقول اتعنون مجازفة ذات من حيث صورته
التي بها عرفت تفاحة ام من حيث المعيار الذي وضع لبيان القدر
فلا بد من القول بالمجازفة من حيث المعيار فان بيع قفيز حنطة بقفيز
حنطة جائز مع وجود المجازفة صورة لجواز ان تكون حبات الحنطة
في احدهما اكثر من الاخر فثبت ان الحرمة متعلقة بالمجازفة كيلا لا المجازفة
مطلقة واذا فسروا بالمجازفة كيلا لم يجروها في التفاحة لان المجازفة
كيلا فيما لا كيل له محال فان قالوا لا حاجة لنا الى هذا لم نسلم لهم ان المجازفة

المطلقه محرمه مصطر الى اثبات ان الطعم عله لحرمة البيع بشرط الجنس و
وقد وجدت والمساواه مخلص عن الحرمه ولم توجد وهذا معنى قول الشيخ
رحمه الله مع ان الكيل الذى يظهر به الجواز لا يعدم الا الفضل على المعيار
يعنى ان الكيل الذى يظهر الجواز عند وجوده لا اثر له سوى ان يبين ان
لا فضل على المعيار وهو انعدام المجازفه ولا يبالى بفوت الكيل الا انه لا اثر له
لكنه مخلص عن الحرمه فاذا لم يوجد المخلص يحرم باعتبار العله وعندنا الجواز
اصل فى هذه الاموال كما فى ساير الاموال والحرمه باعتبار فضل هو حرام و
الفضل على المعيار وذا لا يتحقق الا فيما يتحقق فيه المساواه بالمعيار وتحقق
هذه المساواه فيما لا يدخل تحت المعيار وهذا فى الحاصل منع للوصف الذى
جعله عله فانه جعل منع المطعوم بالمطعوم مجازفه عله لحرمه البيع فنقول
لا نسلم بانه مجازفه لان المجازفه نوعان فى الذات وفى الوصف والنفى
فى الوصف غير مراد بالاجماع والنفى فى الذات لا توجد لانها مجازفه فى
المعيار والتفاحه لا يدخل تحت المعيار فلا يتحقق المجازفه فى المعيار فيها
او كقولهم فى الثيب الصغيره انها ثيب ترجى مشورتها فلا ينكحها الا برايها كالثيب
البالغه لانا نقول ترجى مشورتها براى قايم فى الحال ام براى يستحدث
فى المال فان قال براى قايم لم يوجد فى الفرع لانه ليس لها راى قايم فى الحال
لا فى المنع ولا فى الاطلاق وان قال براى يستحدث لم يوجد فى الاصل لان
المانع فى البالغه الراى القايم لا ما يستحدث وان قال لا حاجه الى هذا التفصيل
بل نقول يشترط رايها بلا فصل فنقول لموجب علته عندنا لا ينكحها الا
برايها لان راى الولى رايها فان قال بانهما كانا اسقطت الجمعيه لان المجيزه
تزوج فى الحال ورايها عبرة يوسر عنه لان الحيوه يحتمل الزوال وليس
به فقه المسله وهو ان القاطع لولايه الجبر راى قايم لا براى يستحدث فالراى
المعدوم لا يجوز ان يكون شرطا مانعا لثبوت الولايه ابتدا بان وصلت الولايه

الى الجد بموت الاب او دليلا قاطعا للولايه ما كان حيا وهذا لان ولايه الاب
كانت ثابته عليها قبل الثيابه فلا يصلح عدم رايها قاطعا لولايته عليها اذ الراى
هو القاطع فلم يجز ان يجعل القطع على الراى اذ الحكم لا يسبق العله ولان
رايا يستحدث لو قطع الولايه او منعها لما ثبتت الولايه على صبى وصبيه اصلا
هذا الذى ذكرنا ممانعه فى الوصف لكن فى الفرع لا فى الاصل فان ذاك مسلم
وهذا لان تعلق الرجم بالجماع مسلم اما تعلق كفاره الفطر بالجماع بعينه مسلم
وكذا حرمة بيع صبره حنطه بصبره حنطه مجازفه مسلم اما بيع التفاحة
بالتفاحه مجازفه فحرمتها غير مسلم وكذا عدم الجواز بدون مشوره الثيب
البالغه مسلم وفى الثيب الصغيره غير مسلم اما فى الاصل فكقولهم فى مسح الراس
انه طهاره مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء بالاحجار فنقول
لا نسلم هذا الوصف فى الاصل فان الاستنجاء ازالة النجاسه الحقيقيه وليس
بطهاره مسح ولهذا كان الغسل بالماء افضل فيضطر الى الرجوع الى فقه المسئله
وهو بيان ما يعلل به التخفيف وهو المسح فالمسح والغسل فى طرفى نقيض
اذ المسح دال على التخفيف بخلاف الغسل والتكرار فيه يحقق غرضه وهو التنقيه
وفى المسح يفسده لانه لم يبق مسحا ويلحقه بالمحظور واما الثانى فهو ان نقول
لم قلت ان هذا الوصف وصف صالح لاثبات هذا الحكم وهذا لان الوصف
انما يصير عله بالتاثير فما لم يبين التاثير لا يصير حجه ولا يثبت به الحكم الذى
ادعاه كالجرح لما كان سببا لوجوب القصاص بواسطة السرايه فاذا اقام
بينه انه جرح وليه لا يقضى له بالقصاص ما لم يقم البينه ان الجرح سرى
الى النفس فان قال اردت اثبات مذهبى وعندى حجه بدون التاثير
فلا احتاج الى التاثير فنقول المقام مقام المحاجه فلا يصح لك الاحتجاج
الا بما هو حجه عند الخصم الا ترى ان الكافر اذا اقام شاهدين كافرين على مسلم
لا يقبل وان كانت هذه الشهاده حجه عند المدعى لكن لم يكن حجه عند لم يقبل كذا

هنا وأما الثالث فكقولهم في مسح الرأس إنه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه
لأنا لا نسلم هذا الحكم في الأصل فالمسنون هنا عندنا ليس التثليث بل الإكمال بالزيادة
على القدر المفروض في محله من جنسه لأن الإكمال صفة للأصل فلا يثبت إلا
بما هو من جنس الأصل كما في أركان الصلوة فإن إكمال القراءة بالزيادة على القدر
المفروض في محله من جنسه وهو تلاوة القرآن وكذا الركوع والسجود ولما استوعب
الفرض كل المحل لم يمكن الإكمال بفعل الغسل في كل المحل إلا بالتكرار فكان
التكرار لضرورة ضيق المحل لا لكونه ركنا وقد أمكن الإكمال في المسح بغير تكرار إذ
الاستيعاب ليس بفرض فبالزيادة على القدر المفروض إلى الكل بالاستيعاب
يحصل الإكمال ولأن المشروع في الأصل أي غسل الوجه إطالة لا تكراره كما في أركان
الصلوة وإنما صرنا إلى التكرار لضرورة ضيق المحل ولا ضرورة هنا فالأول
لبيان الحكم وهو أن المشروع التكميل والثاني لبيان سبب التكميل في الأصل وهو
الإطالة لا التكرار وكقولهم في صوم رمضان إنه صوم فرض فلا يصح إلا
بتعيين النية كصوم القضاء فإنا نقول يشترط تعيين النية بعد تعينه
فإن قال بعده لم يتعين في الأصل أي صوم القضاء فصحت الممانعة وإن قال
قبل التعيين لم يتعين في صوم رمضان لأنه متعين لعدم شرعية غيره فيه فصحت
الممانعة أيضا فإن قال لا حاجة إلى هذا قلنا عندنا لا يصح إلا بالتعيين غير أن
إطلاقه تعيين لما مر غير مرة وكقولهم في بيع التفاحة بالتفاحة إنه بيع مطعوم
بجنسه مجازفة فيحرم كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة لأنا نقول
لا نعرف حرمة مطلقة أم حرمة تزول بالمساواة فإن قالوا حرمة مطلقة
لم نجدها في الفرع لأنه ليس التفاحة بالتفاحة حال المساواة كون البيع معها عند
الخصم وهنا لا يدخل تحت المعيار لا يتصور فيه المساواة في المعيار فصحت
الممانعة وكقولهم ثيب ترجى مشورتها فلا تزوج كرها لأنا نقول
لا نعرف قولكم كرها فلا يمكن أن تقولوا بدون إذنها إذ ليس ههنا إكراه

لخوف فيقول بدون رأيها ولها رأي معتبر شرعا أم غير معتبر ولا بد من أن تقولوا
معتبر شرعا لأنا إما لا يعتبر شرعا فهو لغو فيقول في الأصل أي البكر البالغة
عدم الرأي غير مانع لكن الرأي القائم المعتبر شرعا مانع ولم يوجد في الأصل رأي
معتبر شرعا وكقولهم في السلم في الحيوان إنه يثبت دينا في الذمة مهرا فيثبت
سلما كالمكيل والموزون فيقول لم يثبت دينا معلوما بوصفه أم
بقيمته فإن قالوا بوصفه لم نسلم في الفرع أي في السلم لأن الحيوان لا يصير
معلوما لماليته بذكر الصفات لأنه وإن ذكر الجنس والنوع والصفة و
السن يبقى تفاوت فاحش في المالية باعتبار المعاني الباطنة فإنك تجد
فرسين أو عبدين مستويين في الصفة والسن ثم يشترى أحدهما بأضعاف
ما يشترى به الآخر لتفاوت بينهما في المعاني الباطنة بأن يكون أحدهما أسرع
أو أعقل وفي الأصل أي المهر لقيام الدليل على أنه لا يشترط فيما يثبت في الذمة
مهرا أن يكون معلوم الوصف حتى لو تزوجها على حمار أو فرس يصح وإن
كان مجهول الوصف وإن قالوا بقيمته لا نسلم في الفرع لأن المسلم فيه
إنما يصير معلوما بذكر الأوصاف لا بالقيمة ولأن إعلام القيمة ليس بشرط
لجواز السلم وإن قالوا لا يحتاج إلى هذا التفسير قلنا لا بد لك فاعتبار
أحد الدينين بالآخر لا يصح ما لم يثبت أنهما نظيران وإنما يكونان نظيرين
إذا استويا في طريق ثبوت وهما مختلفان مسلم لا يثبت إلا معلوما بوصفه
والحيوان لا يصير معلوم المالية بالوصف ولثبوته مهرا معلوم المالية
بالوصف ليس بشرط لما عرف أن مبنى النكاح على المساهلة والمسامحة
ومبنى البيع على المضايقة والمماكسة وكقولهم في اشتراط التقابض في
المجلس في بيع الطعام بالطعام إن البيع جمع بدلين لو قوبل كل واحد
منهما بجنسه يحرم الربوا الفضل فيشترط التقابض كالأثمان فيقول
لا نسلم بأن القبض شرط ثم بل الشرط هو التعيين حتى لا يكون دينا بدين إذ

لا ثمان لا تتعين وان عينت الا بالقبض فاسقاط القبض لتعين بدل الصرف
لان الدين بالدين حرام لا لذاته والطعام يتعين بالتعيين من غير قبض ولا يحتاج
الى التقابض فيطرد فقه المسألة وهو ان القبض في الصرف مشروط لدفع
النسيئة او الصيانة عن معنى الربوا فيمن له المساواة في القدر كقولهم فيمن
اشترى اباه ناويا عن كفارة يمينه ان العتق اب فصار كالميراث الى
اذا ورث ابا وهو ينوي عن الكفارة فانه لا يجزيه عن الكفارة فنقول
لهم ما حكم علتكم فان قالوا وجب ان لا يجزي عن الكفارة فنقول لهم ما ذا
لا يجزي وقد سبق ذكر العتق والاب وذلك لا يجزي عندنا فان قالوا وجب
ان لا يجزي عتق قلنا هو مسلم لان الكفارة انما تتأدى بفعل اختياري منسوب
الى المكفر والعتق وصف في المحل يثبت شرعا بلا اختيار من العبد فكيف تتأدى
الكفارة به وان قالوا وجب ان لا يجوز اعتاقه لم يجب في الاصل وهو الميراث
لان الميراث جبري لا صنع للوارث في الارث حتى يصير به معتقا
فلم يقولوا به في الفرع لان عندهم هذا تخليص الاب عن الرق لا اعتاقه
قالوا وكيف يقال بان الشراء اعتاق وهو ازالة الملك والشراء اثباته وبينهما
منافاة ولكنه اذا ملك اباه عتق عليه حكما كما في الارث فيطرد فقه المسألة وهو
ان الشراء اعتاق عندنا وعندهم لا بل هو شرط التعليق والعلة هي القرابة واما
الرابع فلان نفس الوجود لا يكفي بالاجماع لانه يزاحمه الشرط فيه فالطلاق
المعلق بدخول الدار يقع عند دخول الدار مع عدم علته وهو كقولهم لا يعتق
الاخ على الاخ لانه لا بعضية بينهما كابن العم فنقول عدم عتق
ابن العم ليس لعدم البعضية اذ العدم لا يجوز ان يكون موجبا شيئا كقولهم النكاح
لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد لانا لا نرد شهادة
النساء في الحد لعدم المالية وكل تعليل بكون نفي وصف او عدم حكم يبطل
بهذا الاعتراض لان العدم لا يصلح وصفا موجبا لانه ليس بشيء فاستحال ان

يوجب شيئا فان قالوا ان الحكم يثبت في الاصل بهذا الوصف لوجوده معه قلنا جاز
ان يكون وجوده معه كان اتفاقا فلا يكون علة حينئذ وجاز ان يكون وجوده معه
لثبوته فحينئذ يكون علة فلا بد من اقامة الدليل على ان الحكم ثابت به حتى يصلح
للالزام على ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يكون معلولا بعلل شتى
فكيف تستقيم الملازمة وقول فخر الاسلام رحمه الله وكذلك كل نفي وعدم
معناه كل نفي وصف او عدم حكم كما ستجعل وصفا اي ركنا للقياس والظاهر
انهما مترادفان بدليل قوله جعل وصفا وفساد الوضع وهو ان يعلق على الوصف
ضد ما يقتضيه الوصف وانه اقوى من المناقضة لان الوضع متى فسد بطل القاعدة
اصلا فلم يبق الا الانتقال الى علة اخرى اما المناقضة فهي تحل المجلس يمكن الاحتراز
عنه في مجلس اخر وهذا لان العلة اذا كانت طردية فيزيد عليها وصفا اخر اذا كانت
مؤثرة فذلك ليس بنقض في الحقيقة لما عرف وهذا كتعليلهم لايجاب الفرقة
باسلام احد الزوجين بان الحادث بينهما اختلاف الدين فتقع الفرقة بينهما كما
اذا ارتد احدهما فهذا فاسد وضعا لان الاختلاف انما يثبت باسلام المسلم منهما
اذ هو الحادث والاسلام في الشرع جعل عاصما للاملاك لا مبطلا فكان الوصف
نابيا عن الحكم ولا تنافي النكاح مع ارتداد احدهما الى اذا كانت المرأة موطوءة
لا تقع الفرقة بالارتداد عنده حتى تمضي العدة بان الملك متأكد فيتوقف الى
انقضاء العدة فقد جعل الردة عفوا مع انها مزيلة لعصمة النفس والمال في اصل
الوضع وكقولهم في الضرورة اذا حج بنية النفل انه يقع عن الفرض لان
فرض الحج يتأدى بمطلق النية اي يتأدى بنية النفل ايضا كالزكوة فان التصدق
بالنصاب على الفقير بمطلق النية لما كان يتأدى به الزكوة كان بنية النفل كذلك
وهذا فاسد وضعا لانه يريد بهذا ان يحمل المقيد على المطلق وانما المطلق يحمل
على المقيد عنده وان كانا في حادثتين وعندنا يحمل المطلق على المقيد اذا وردا
في حكم واحد كما في صوم كفارة اليمين اما المقيد فلا يحمل على المطلق عند احد الا ان

يبطل بفساد الوضع

لان مطلق تسمية الدراهم ينصرف الى نقد البلد بدلالة العرف اما المقيد بنقد اخر
فانه لا يحمل على المطلق حتى ينصرف الى نقد البلد وكقولهم في علة الربوا ان الطعم
معنى يتعلق بها بقاء النفوس فكان له زيادة خطر فيتعلق جواز بيعه بشرط زائد وهو
المساواة اذا قوبل بجنسه اظهارا لخطره كالنكاح لما كان معنى يتعلق به بقاء العالم
وكان استيلاء على محل ذي خطر شرط لجوازه احضار الشهود وقلنا هذا فاسد
وضعا لان المال خلق مبتذلا لحاجتنا اليه واشد الحاجات حاجة البقاء فمن هذا
المعنى في ابتذاله وتوسيع الامر فيه لا في التحجير والتضييق لان تاثير الحاجة في اباحة
الميتة عند الضرورة ولهذا احل اكل طعام الغنيمة بقدر الحاجة لكل واحد من
الغانمين قبل القسمة بخلاف ساير الاموال واعتبر هذا بالهواء والماء فان الحاجة
اليهما لما كانت اكثر كان طريق الوصول اليهما ايسر اما الحرية فعبارة عن الخلوص
يقال طين حر اي خالص فكانت منافية للاستيلاء لما فيه نوع رق فكانت مؤثرة
في دفع تسلط الاغيار فصلحت للتحريم لا بعارض وكقولهم في الجنون اذا لم يفت
صلوة او يوما واحدا من شهر رمضان انه لا يلزمه القضاء لانه لما نافى تكليف الاداء
نافى تكليف القضاء لانه خلف عن الاداء ووجوب القضاء بناء على وجوب الاداء
اعتبارا بما لو جن اكثر من يوم وليلة في الصلوة او استوعب الجنون الشهر في
الصوم وقلنا هذا فاسد وضعا لان الوجوب في كل الشرايع بطريق الجبر من
الشارع فيكون شرطه الذمة لا غير والاداء بطريق الاختيار فيسقط بفوت شرطه
وهو العقل والتمييز كما في النائم والمغمى عليه فان الوجوب ثابت عليهما [illegible]
لا يخاطبان بالاداء لعدم قدرتهما على الاداء والقضاء الذي هو بدل عن الاداء يعتمد
انعقاد السبب للاداء على احتمال القدرة لا على تحققها والاحتمال هنا ثابت
لجواز ان يفيق فكان تعليله مخالفا للاصول على ما بينا وكقولهم ما يمنع القضاء
اذا استغرق شهر رمضان يمنع بقدر ما يوجد كالكفر والصبا فانه فاسد وضعا
ايضا لان الفصل بين اليسر والعسر والحرج وعدمه مستمر في احكام الشرع فالحيض

اسقط الصلوة دون الصوم لان الحيض يصيبها كل شهر عادة والصلوة تلزمها في اليوم و
الليلة خمس مرات فلو الزمناها قضاء ايام الحيض لحرجت فيها فسقط القضاء دفعا
للحرج ولا حرج في ايجاب قضاء الصوم لان ايجاب قضاء عشرة ايام في احد عشر شهرا
لا يكون فيه زيادة حرج والسفر اثر في الظهر دون الفجر للحرج وعدمه واذا تخلل
الحيض في كفارة القتل لم يلزمها الاستقبال لانها تقع في الحرج لو الزمناها بالاستقبال
لانها قلما تجد شهرين خاليين عن الحيض عادة بخلاف صيام كفارة اليمين عندنا
وبخلاف ما اذا نذرت ان تصوم عشرة ايام متتابعات لانها تجد هذا القدر بلا حيض
فلا حرج فكذا هنا في الاستغراق حرج والحرج مسقط قال الله تعالى وما جعل
عليكم في الدين من حرج ولا حرج في القليل فلا يسقط ولا كلام في الحدود الفاصلة
اي لا نزاع فيها فان الحد الفاصل بين اليسر والعسر والحرج وعدمه ثابت وانما
الكلام في ان ما ليس فيه الحرج وهو القليل هل يلحق بما فيه الحرج وهو الكثير او
معناه لا كلام لاحد في الحدود الفاصلة بعضها عن البعض والحرج واليسر حدان
فاصلان فكان اعتبار احدهما بالاخر كلاما في الحدود الفاصلة فان قلت
الحرج ثابت في استغراق الاغماء شهر رمضان قلت ذاك نادر فلا يعتبر
به وفي الصلوات استوى الاغماء والجنون في الفتوى وان اختلفا في الاصل اي
في الامتداد وعدمه او في الماهية فالاغماء آفة تضعف القوى ولا تزيل الحجى والجنون
يزيله وكان النبي عليه السلام معصوما عن الجنون لا عن الاغماء وكان القياس في
الاغماء انه لا يسقط الصلوة وان كان كثيرا لانه كالنوم من حيث انه لا يزيل العقل
كالصوم واستحسنا في الكثير وقلنا بانه يسقط وكان القياس في الجنون ان يسقط
لانه يزيل العقل الذي هو مناط التكليف ولا يمتد غالبا فصار كالصبي واستحسنا
في القليل وقلنا بانه لا يسقط لانهما سواء في الامتداد والطول الداعي الى الحرج
في الصلوة بخلاف الصوم لان استغراق الشهر بالاغماء نادر وامتداده في الصلوة
بان يزيد على يوم وليلة وذا ليس بنادر والصبا ممتد ايضا فيكون في ايجاب القضاء

حرج وكان مثل الجنون في كونه مسقطًا وكذا الكفر هنا في الاهلية ومناف لاستحقاق
ثواب الاجر فلا يمكن ايجاب القضاء عليه بخلاف الجنون لانه لا ينافي الاهلية واستحقاق
ثواب الاجر لان اهلية الثواب بكونه مؤمنًا والمجنون لا يبطل ايمانه ولهذا يرث
المجنون قريبه المسلم ولا يفرق بين المجنونة وزوجها المسلم ولو جن بعد الشروع
في الصوم يبقى صائما وكقولهم في تعيين النقود الاثمان اموال تتعين في التبرعات
كالهبات والصدقات فتتعين في المعاوضات قياسًا على الحنطة وسائر السلع
وهذا التعليل فاسد وضعًا لان المبايعات تخالف التبرعات في اصل الوضع فالتبرعات
مشروعة في الاصل للايثار بالاعيان لا لايجاب الاموال في الذمم والمعاوضات
مشروعة لايجاب الثمن في الذمم لان مطلق المعاوضات في المتعارف انما يكون
في الذمة ابتداء فكان اعتبار ما هو مشروع للالتزام في الذمة ابتداء بما هو مشروع لنقل
الملك واليد في العين من شخص الى شخص في حكم التعيين فاسدًا وضعًا وكقولهم
ان البائع يثبت له خيار الفسخ واسترداد المبيع بافلاس المشتري قبل نقد الثمن
لان الثمن احد عوضي البيع فالعجز عن تسليمه يوجب خيار الفسخ كالعجز عن
قبض المثمن بالاباق دفعا للضرر عن العاقد وهذا فاسد وضعا لما عرف
من التفرقة بين المبيع والثمن في اصل وضع الشرع فالقدرة على تسليم المبيع شرط
لجواز البيع ابتداء والقدرة على تسليم الثمن ليست بشرط للجواز ابتداء ولما لم تكن
قدرة التسليم شرطا للجواز ابتداء لم يوجب العجز عن التسليم خللا فصار فاسدا وضعا
لما فيه من اعتبار ما لم يجعل شرطًا بما جعل شرطا والمناقضة كقول الشافعي رحمه الله
في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا لانه ان جعل موجب علته المساواة
مطلقة لم يصح فانهما يفترقان في عدد الاعضاء لاشتراط الاعضاء الاربعة للوضوء
دون التيمم وفي قدر الوظيفة اما عندنا فلعدم اشتراط الاستيعاب في رواية
الحسن عن ابي حنيفة رضي الله عنه واما عنده فلان الغاية الرسغان وفي نفس
الفعل لان احدهما مسح والاخر غسل وان قال كيف افترقا في النية فانه ينتقض

بغسل

بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فانه طهارة ولم يشترط فيها النية فيضطر
الى بيان فقه المسألة وهو ان كل واحد منهما طهارة حكمية اي حصولها عرف حكما وشرعا
بطريق التعبد من غير ان يعقل فيه المعنى اذ ليس على الاعضاء نجاسة تزول بهذه
الطهارة والعبادة لا تتأدى بدون النية بخلاف غسل النجاسة فانه معقول
لما فيه من ازالة عين النجاسة عن البدن او الثوب ونحن نقول ان
في باب الغسل عامل بطبعه اي مطهر مزيل لان الله تعالى خلقه كذلك قال الله تعالى
وانزلنا من السماء ماءً طهورا فاذا استعمله في محل النجاسة يزيل النجاسة قصد
العبد باستعمال الازالة او لم يقصد كالنار لما كانت محرقة بطبعها تعمل في الاحراق
بغير النية وكالسيف او الماء لما كان قطوعا او مرويا بنفسه يعمل عمله قصد
المستعمل ذلك ام لا الا انه لا يتم في محل فيه نجاسة حتى يطهر بطبعه وصفة
النجاسة ثبتت في اعضاء الوضوء لان البدن كله موصوف بالحدث لانه لو اختص
بموضع لكان اولى المواضع به مخرج الحدث وهذا لان الصفة اذا ثبتت في ذات
يتصف كل الذات بتلك الصفة فانه يقال فلان سميع وبصير وعالم وان كان يسمع
باذنه ويبصر بعينه ويعلم بقلبه وكذا الارادة وغير ذلك وهذا حقيقة كما اختاره
بعض المحققين اذ لو كان مجازا يصح نفيه ولم يصح ان يقال انه ليس بعالم او سميع
او بصير فعلم انه حقيقة فكذا هنا ايضا ان يقال ان فلانا ليس بمحدث واذا
ثبت ان البدن موصوف بالحدث فكان القياس غسل البدن الا ان الشرع
اقام غسل الاعضاء الذي ينكشف كثيرا وهي حدود البدن اذ بالرأس والرجلين
ينتهي الطول وباليدين العرض واطرافه اي اصوله مقام جميع البدن تيسيرا
على العباد فيما يعم وقوعه ويكثر وجوده وما لا حرج فيه لقلة وقوعه كالجنابة
والحيض والنفاس بقي على اصل القياس فظهر ان التعدي عن موضع الحدث
الى الاعضاء الاربعة كان قياسا ومرادنا بقولنا ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اذا قمتم الى الصلوة الاية غير معقول اي غير مدرك بعقولنا وصف محل الغسل

من الطهارة الى الحدث لانه متى امرنا بالتطهير فلا بد من اتصاف المحل بالنجاسة و
لا يكون اثبات الثابت واتصاف المحل بالنجاسة بدون قيام النجاسة به غير
معقول فاما الماء فعامل بطبعه وهو التطهير والازالة فاذا استعمله في موضع النجاسة
يعمل عمله سواء كانت النجاسة حقيقية او حكمية والنية للفعل القائم بالماء وهو
التطهير لو احتيج اليها لا للوصف القائم بالمحل وهو الحدث لانه كان ثابتا بدون
النية وقد بينا انه لا يحتاج في التطهير بالماء الى النية لانه مطهر ومزيل بطبعه
فيزيل الحدث بلا نية كما يزيل الخبث بلا نية بخلاف التراب فانه ملوث وليس
بمطهر بطبعه ولهذا لا يزيل به النجاسة الحقيقية وانما صار مطهرا شرطا بشرط عدم
الماء وارادة الصلوة فاذا عدم احدهما كانت العبرة للحقيقة وهو في الحقيقة
غير مطهر فلا تثبت الطهورية حال عدم النية كما لا تثبت الطهورية حال وجود
الماء فاذا وجدت منه ارادة الصلوة صار طهورا وبعد صحة الارادة وصيرورته
مطهرا استغنى عن النية ايضا كالماء فلا فرق بينهما حينئذ فان قيل
المسح تطهير حكمي غير معقول لانه يزداد به النجاسة فينبغي ان يكون كالتيمم في
اشتراط النية قلنا هو ملحق بالغسل لقيامه مقام الغسل الذي
هو تطهير اذ الاصل ان يكون فيه الغسل لما بينا من ثبوت الحدث في كل البدن
وانما نقل الغسل الى المسح لنوع حرج وهو افساد العمامة او القلنسوة ولان
هذه طهارة غسل والجزء معتبر بالكل ولم يشترط في الكل فكذا في الجزء بخلاف
التيمم فانه في الاصل تلويث وهو ضد التطهير ولهذا لا يرتفع به الحدث حتى
لو راى الماء يعمل الحدث السابق عمله فان قيل الوضوء عبادة
لانه مامور به والعبادة لا تكون بلا نية قلنا هو مسلم فانه اذا لم يوجد
النية لا يكون الوضوء عبادة لكنا لا نسلم ان الوضوء لم يشرع الا قربة بل الوضوء
نوعان نوع هو عبادة وهو لا يحصل الا بالنية ونوع وهو مزيل للحدث وهو
بلا نية كغسل الثوب والصلوة تستغني عن صفة القربة في الوضوء وانما تحتاج الى

وصف

وصف التطهير حتى ان من توضأ للنفل يصلي به الفريضة وكذا على العكس ووضوء
النفل لم يقع عن الفرض فلا الفرض عن ووقع الوضوء قربة له ومع هذا يجوز
فعلم ان المعتبر وقوعه طهارة لا قربة وكقولهم في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت
بشهادة النساء كالحدود وهو منتقض بالبكارة والعيوب بالنساء في موضع لا يطلع
عليه الرجال فان البكارة ليست بمال وتثبت بشهادتهن فنضطر الى الفقه
وهو ان شهادة النساء حجة ضرورية لنقصان عقلهن ودينهن وكثرة
غفلتهن ونسيانهن فكانت حجة في موضع الضرورة وما يتبذل في العادة
وهو المال لكثرة الحاجات اليه وتكرر المعاملات فيه حتى لا يصبر على الناس
بخلاف النكاح فانه لا يوجد فيه عموم البلوى كما يوجد في الاموال ونحن نقول
انها حجة اصلية لا ضرورية ولكن فيها ضرب شبهة باعتبار غفلتهن لتوهم
النسيان وهي مع ذلك اصلية ولهذا جاز المصير اليها مع امكان المصير الى
شهادة الرجال على ان وجود الشبهة لا يشعر بكونه ضروريا فعامة حقوق
البشر بطريق هذه الحجة في احتمال الشبهة ومع هذا ليست بضرورية الا يرى انه
اذا شاهد البيع يجوز ان يشهد بذلك مع احتمال انهما تواضعا على ذلك وكان
البيع من غيره والنكاح من جنس ما يثبت مع الشبهات ولهذا يثبت بالكره
والخطاء والشروط الفاسدة فكان فوق ما لا يسقط بالشبهات وهو الاموال
في الثبوت الا يرى انه يثبت مع الهزل الذي لا يثبت به المال فلان يثبت بما
يثبت به المال اولى فبطل قياسهم من كل وجه واما المؤثرة فليس فيها الممانعة
الا المعارضة لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعدما ظهر اثرها بالكتاب
والسنة اعلم ان العلل المؤثرة دفعها يكون بطريق فاسد وبطريق صحيح اما
الفاسد فالمناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم في حادثة عدمت العلة
فيها والمفارقة بين الاصل والفرع بعلة اخرى تذكر في الاصل ولا توجد في
الفرع اما المناقضة فلان حدها ان يوجد العلة على الوجه الذي جعلت علة ولا حكم

معها ولا نتصور بعد ثبوت التاثير بالكتاب او السنه او الاجماع لان النقض لا يرد
علينا ولا يرد على ما ثبت بها ولا يحتمل العلل المؤثره هذا السوال وهذا كلام
المعارضه فانها لا تبطل الدليل بل يرده المناقضه تبطله وقد تقع المعارضه
بين النصوص لجهلنا بالناسخ من المنسوخ وكذا تقع بين العلل لجهلنا بما هو
علة حكما في الواقع وقال بعض اصحابنا يرد النقض وفساد الوضع على
العله المؤثره لانه في الحقيقه لا يردان على عله الشرع بل على ما يدعيه المجيب
علة مؤثرة وذا بغلبة الظن يجاز ان لا يكون كذلك وهذا وجه حسن لكنه اذا
تصور مناقضه وجب تخريجه على ما قلنا من عدم الحكم لعدم العله وعدم الحكم
لعدم العله لا يكون دليل انتقاض العله كقولنا مسح في الوضوء فلا يسن تكراره
كمسح الخف ولا ينتقض بالاستنجاء بالاحجار لانه ليس بمسح بل ازاله للنجاسه
العينيه حتى كان غسله بالماء افضل ولو كان مسحا لم يكن كذلك ولهذا اذا
احدث ولم يتلطخ بدنه لم يكن المسح سنه وازاله النجاسه غير المسح وهي
لا تحصل بالمره الا نادرا فعلمنا ان عدم الحكم لعدم العله واما فساد الوضع فلان
الوصف نابٍ عن هذا الحكم ودعوى النبو بعد صحة الاثر لا نتصور اذ الاثر ثبت
بالكتاب او السنه او الاجماع بالفساد واما وجود الحكم مع عدم العله فلا باس
به لجواز ان يكون الحكم ثابتا بعله اخرى الا ترى ان العكس ليس بشرط لصحة
العله الشرعيه وان كان شرطا للعله العقليه لكنه دليل مرجح حتى اذا كان
احدى العلتين منعكسة والاخرى لا كانت المنعكسة اولى واما الاطراد
فهو شرط صحة العله وان لم يكن دليل الصحة مثاله كما نقول في هبة المشاع
الذي يحتمل القسمه انها لا تجوز لانه يودي الى ايجاب مؤنة القسمة على الواهب
وهو لم يتبرع به ولا يلزم عليه ما اذا وهب نصيبه من شريكه فانه لا يصح
وان لم يلزمه ضرر مونه القسمة لانا نقول هذا لا يلزمنا لان
ما ذكرنا دليل على وجود الحكم عند وجود تلك العله وليس بدليل على عدم الحكم

عند

عند عدم تلك العله لجواز ان يكون الحكم ثابتا بعله اخرى واما المفارقه فقد زعم
اهل الطرد انها مفاقهه ولعمري ان المفاقهه في الممانعه حتى يبين المعلل تاثير
علته والمفارقه مفاقهه في غير هذا الموضع فاما على وجه الاعتراض على العلل
المؤثره فهي مجادله لا فائده فيها لان السايل منكر فسبيله الدفع دون الدعوى
فاذا ذكر في الاصل معنى اخر صار مدعيا وذلك لا يجوز لانه يجاوز عن
مقامه بخلاف ما اذا عارضه لانه لم يبق سايلا بل صار مدعيا لانها انما تكون بعد تمام الدليل
فيكون مدعيا وصورة الفرق ان يابي المعلل علة مؤثره في موضع النص لتعديه
الحكم الى غيره فيقول السايل العله في النص عندي معنى اخر لا هذا المعنى فهذا
باطل لان ذكر السايل عله اخرى هي معدومه في الفرع لا يدفع علة المجيب في الاصل
لجواز ان يكون الاصل معلولا بعلتين والحكم يتعدى الى بعض الفروع باحدى
العلتين دون الاخرى فعقد ان الوصف الذي يروم به السايل الفرق في الفرع
لا يمنع المجيب من ان يعدي حكم الاصل الى الفرع الذي يدعيه انه علة للحكم وما لا يكون
قدحا في كلام المجيب فاشتغال السايل به اشتغال بلا فائده ولان الخلاف في حكم
الفرع فلم يصنع بما قال في الفرع الا انا ادعينا عدم العلم وعدم العله لا يصلح دليلا
عند مقابله العلم فلان لا يصلح دليلا عند مقابله الحجه غاية ليس لها نهايه
ومن الله التوفيق والهدايه قال الامام فخر الاسلام الرازي رحمه الله الكلام في
الفرق مبني على ان تعليل الحكم الواحد بعلتين هل يجوز ام لا والحق انه لا يجوز تعليل
الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين وان يجوز تعليل الحكم بعلتين منصوصتين
خلافا لبعضهم وقال الغزالي رحمه الله الصحيح ان تعليل الحكم بعلتين يجوز عندنا
لان العله الشرعيه علامه ولا يمتنع نصب علامتين على شي واحد وانما يمتنع هذا
في العلل العقليه واما الصحيح فوجهان الممانعه والمعارضه اما الممانعه فاربعة
اوجه الممانعه في نفس الحجه اي في الحجة التي يذكرها المجيب اهو حجه ام لا وهو لان
من الناس من يتمسك بما لا يصلح دليلا كقولهم في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهاده

الناس مع الرجال كالحدود والقصاص لما بينا ان التعليل بالنفي باطل فكانت الممانعة
في هذا الموضع دليل المفاقهة وكذا اذا تمسك بالطرد لما مر انه ليس بحجة والممانعة في
الوصف الذي جعله المعلل علة او موجود في الفرع والاصل الا اي يقولوا سلمنا
بان ذلك الوصف علة ولكن لم قلت بانه موجود في الاصل والفرع ولا بد من اثباته
في الاصل والفرع لانه ركنه وذلك لانه قد يقع التعليل بوصف اختلف في وجوده
كقولنا في ايداع الصبي انه مسلط على الاستهلاك فان عند ابي يوسف رحمه الله
هو مسلط على الحفظ دون الاستهلاك وكقولنا في صوم يوم النحر انه مشروع لانه منهي عنه
والنهي يدل على تحقق المشروع ليمكن الانتهاء عنه فان هذا ممنوع عند الشافعي رحمه الله
والنهي عن الشرع لا يدل على التحقق عنده وكقوله في الغموس انها معقودة فيجب
الكفارة فيقال لا نا نمنع كونها معقودة لان المعقودة عندنا ما يعقد على البر وذا
انما يكون في المستقبل وعنده هي معقودة اي مقصودة والممانعة في شروط العلة
كما مر اذ الشيء لا يثبت بدون شرطه وذلك كقول الشافعي رحمه الله في السلم الحال لان
المسلم فيه احد عوضي البيع فيثبت حالا ومؤجلا كثمن البيع فيقال له لان من
شرط التعليل ان لا يغير حكم النص وان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس
بحكمه وانا لا اسلم هذا الشرط هنا وذلك لان الاصل معدول به عن القياس بحكمه
لكونه بيع ما ليس عند الانسان وهي رخصة نقل حيث نقل القدرة الاصلية من
الملك والوجود الى القدرة الاعتبارية وهو الاجل فلو صح السلم حالا لكانت
الرخصة رخصة اسقاط وهو تغيير محض وقد ذكر فخر الاسلام رحمه الله وانما
يجب ان يمنع شرطا منها هو شرط بالاجماع وقد عدم في الفرع او الاصل ولم يذكر
هذا القيد القاضي الامام وشمس الائمة السرخسي رحمهم الله وهو الظاهر لانه اذا كان
مختلفا فيه فاما ان يكون ذلك شرطا عند المجيب دون السائل وورود الممانعة
عليه ظاهر او يكون ذلك شرطا عند السائل دون المجيب وهذا اظهر لانه لا
يمنع بنا على ان الشرط فائت عنده فان قال انه ليس بشرط عندي فيقول له

السائل

السائل لا ادرك الله مما عندك والممانعة في المعنى الذي صار به دليلا وهو الاثر لما مر ان
العلة انما تصير موجبة للحكم شرعا بالاثر ولا يصح الاحتجاج بمجرد الوصف حتى
يبين اثره وهذه الممانعة كلها تتم بالانكار ومطالبة الدلالة والعبرة للانكار معنى
لا صورة الا ترى ان المودع اذا ادعى رد الوديعة يكون القول قوله مع اليمين وان
كان مدعيا صورة لانه منكر للضمان معنى واعلم ان الممانعة اساس المناظرة والسائل
منكر فسبيله ان لا يتعدى حد المنع والانكار حتى لو قال السائل للمجيب ان العلة في
الاصل غير الذي ذكرتها كانت عنده دعوى وكانت فاسدة واذا قال ان الذي
ذكرته ليس بعلة كانت هذه ممانعة وقد ذكرنا ان المناقضة لا ترد على العلل المؤثرة
لان تاثيرها لا يثبت الا بدليل مجمع عليه ومثل ذلك الدليل لا ينقض وانما تجيء
المناقضة على العلل الطردية لان دليل صحتها الاطراد وبالمناقضة لا يبقى الاطراد
لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعه بطرق اربعة والحاصل ان المجيب متى
اتفق بينهما ادعاه علة وبينما تصور مناقضة يتوفيق بين بين مع النقض كما
يتوفق التناقض الذي يقع في مجلس القاضي بين الدعوى والشهادة يتوفق بين
حتى اذا ادعى المدعي الفا فشهد شاهد بالف وشاهد بالف وخمسمائة لم تقبل شهادة
الذي شهد بالف وخمسمائة الا ان يوفق فيقول كان اصل حقي الفا وخمسمائة ولكني
استوفيت خمسمائة او ابرأته عنها فحينئذ تقبل للتوفيق لجواز انه ابرأه عنها والشاهد
لا يعلم به ومن الشهادات كما اذا شهد اثنان انه زنى بفلانة بالكوفة واخران
انه زنى بها بالبصرة فان الحد لا يجب عليهما لان المشهود به الزنا وقد اختلف
باختلاف المكان ولم يتم على كل واحد منهما نصاب الشهادة وان اختلفوا في
بيت واحد حد لان التوفيق ممكن بان يكون ابتداء الفعل في زاوية وانتهاؤه في
زاوية اخرى بالاضطراب ثم وجوه الدفع اربعة الاول بالوصف الذي جعله علة
بان يمنع وجوده ثم والثاني بالمعنى الذي صار به الوصف علة وهو دلالة اثره
والثالث بالحكم المطلوب بذلك الوصف والرابع بالغرض المطلوب

بذلك الحكم وهذا كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج
اي من الانسان وكان حدثا كالبول فيرد عليه ما اذا لم يسل عن رأسه اذ لا بالوصف
وهو انه ليس بخارج بل هو ظاهر لان الخروج بالانتقال عن مكان باطن الى مكان
ظاهر وتحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دم فاذا زالت الجلدة كان ظاهرا لا خارجا
كمن يكون في البيت اذا زال البناء الذي كان مستترا به يكون ظاهرا لا خارجا وانما
يصير خارجا اذا خرج من البيت الا يرى انه لا يجب غسله بالاجماع ولو كان
خارجا لوجب غسل ذلك الموضع اي ثبت حكم الغسل اما فرضا كما هو مذهبه
او فرضا او ندبا اذا كان اكثر من الدرهم او اقل منه كما هو مذهبنا لانه ليس بنجس
لان ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا وكقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تثليثه
كمسح الخف فيرد عليه الاستنجاء بالاحجار فانه مسح ويسن تثليثه واما عنده فظاهر
واما عندنا فانه اذا احتيج الى التثليث يكون مسنونا فيدفعه بانه ليس بمسح بل
هي ازالة النجاسة الحقيقية الا يرى انه اذا احدث ولم يتلطخ به بدنه لم يكن المسح
سنة بل يكون بدعة ولو كان مسحا لا زالة النجاسة لما توقف على تلطخ البدن
كمسح الراس والخف لان الازالة بالماء افضل لانها اتم وكانت الوظيفة مسحا
لكنها تبدلا كما في وظيفة الراس ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة وهو وجوب
غسل ذلك الموضع فيه صار الوصف حجة من حيث ان وجوب التطهير في البدن
باعتبار ما يكون منه لا يتجزى وهنا لما لم يجب غسل ذلك الموضع بعدم الحكم لعدم
العلة اعلم ان الوصف لم يصر حجة بصورته لما مر ان التعليل بصورة الوصف
لا يصح وانما صار حجة لمعناه الذي يعقل به وذلك المعنى الذي يفهم من
الوصف ضربان احدهما ثابت بنفس الصيغة ظاهر اي صيغة ذلك الوصف
يدل عليه لغة كفهمنا الاصابة مع المسح ومعنى الانتقال من الخروج والثاني
معناه الثابت به دلالة وهو التأثير كدلالة المسح على التخفيف وكان ثابتة به
لغة اي وكان التأثير الذي ثبت بالوصف دلالة ثابتة به لغة لان المعنى

لان المعنى اللغوي يدل على هذا المعنى فيكون الثاني ثابتا ايضا لغة لكن بواسطة فيصح
الدفع به اي بالمعنى الثابت دلالة وهي دلالة التأثير كما صح الاول اي بالمعنى الثابت
بنفس الصيغة فكان دفعا بنفس الوصف اي الدفع بالمعنى الثابت دلالة وهو
الاثر دفع بنفس الوصف ايضا لانه ثابت به وهو حق وجهي الدفع لان الوصف
انما صار حجة بالاثر فكان الدفع بالذي جعل الوصف علة احق من الدفع بنفس
الوصف وانما بدأنا بنفس الوصف لانه اظهر ونظير الدفع بمعنى الوصف قولنا
مسح في وضوء فلم يسن تكراره كمسح الخف ولا يلزم الاستنجاء لان معنى المسح
تطهير حكمي غير معقول لانه تأثير للمسح في اثبات صفة الطهارة بعد تنجس
المحل حقيقة لان بالاصابة لا تزول النجاسة ولا تزول بخلاف الغسل لانه اسالة
فكان مزيلا للنجاسة والتكرار انما يسن في الغسل لتوكيد التطهير الحقيقي لان السنة
لاكمال الفرض في محله فاذا لم يكن التوكيد في مسح الراس مرادا لان التطهير غير معقول
بطل التكرار الذي شرع لاجله ولهذا تأدى ببعض المحل وهو قدر الربع او ما دونه
للتخفيف ولو كان التوكيد مرادا لما تأدى ببعض المحل كغسل الوجه والمطلوب
في الاستنجاء ازالة عين النجاسة والتكرار توكيد لذلك وتوكيد الازالة مطلوب كما
في الغسل ولهذا لا يتم باستعمال الحجر في بعض المحل دون البعض فصار الاستنجاء نظير
الغسل باعتبار انه لا يتأدى ببعض المحل والمقصود ازالة حقيقة النجاسة
عنه دون المسح وكونه تطهيرا حكميا غير معقول ثابت باسم المسح لغة لانه يدل
على الاصابة وذا لا ينبئ عن التطهير الحقيقي بل يدل على التخفيف وكذلك نقول
في الخارج النجس من غير السبيلين انه نجس خارج وكان حدثا كالبول ولا يلزم
اذا لم يسل لان ما سال عنه نجس اوجب اي اثبت تطهيرا حتى وجب غسل ذلك
الموضع فرضا او ندبا على ما مر تقريره فصار لمعنى البول ووجوب التطهير في
البدن باعتبار ما يكون من بدن الانسان لا يحتمل التجزي فاذا وجب غسل ذلك
الموضع ووجب على الكل الا ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة باعتبار دفع الحرج

لانه يكثر كثيرا ولهذا اقر على القياس فيما لا حرج فيه وهو المني ونحوه فاذا لم يسل لم يجب
تطهير ذلك الموضع لانه لم يصر خارجا فلم يوجد المعنى الذي جعل الوصف علة وكان
عدم الحكم لعدم العلة فلم يكن نقضا ويتوجه عليه صاحب الجرح السايل ودفعه
بالحكم بيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت ولهذا يجب الطهارة
بعد خروج الوقت وان لم يكن خروج الوقت حدثا والحكم تارة يتصل بالسبب وطورا
يتاخر عنه كما في البيع بشرط الخيار فانه علة وان تاخر حكمها وكذا نقول في الغصب
انه سبب لملك البدل وكان سببا لملك المبدل كيلا يجتمع البدل والمبدل
في ملك رجل واحد قياسا على البيع ولا يلزم المدبر فان غصبه سبب لملك البدل
دون المبدل لانا جعلنا الغصب ثم سببا لملك المبدل وهي في المدبر ايضا فلم يكن
نقضا وانما امتنع حكمه لمانع وهو انشاء المدبر لا يحتمل الانتقال من ملك الى
ملك كالبيع اذا اضيف الى المدبر ينعقد سببا حتى يدخل في البيع ولهذا ظهر اثره
في حق المضموم اليه حتى لو جمع بين قن ومدبر يبقى العقد فيه بحصته من
الثمن ولو لم ينعقد العقد في المدبر اصلا لفسد العقد في الكل كما لو جمع بين حر و
قن وهذا على قول من يجوز تخصيص العلة ومن لم يجوزه يقول ان ضمانه ليس
في مقابلة العين بل في مقابلة اليد الفايتة على طريق تقريره فلم يكن العلة موجودة فلا
يكون نقضا وكذا نقول في الجمل الصايل ان المصول عليه اتلفه احياء لنفسه
والاستحلال لاحياء المهجة لا ينافي عصمة المتلف كما اذا اتلفه دفعا للمخمصة ولا
يلزم مال الباغي ونفس الباغي فان مال الباغي استحل لاحياء المهجة لانه لو لم يتلف
ماله ونفسه وهو يتحرج مع الامام العادل لقاتله وفيه ازهاق روحه وقد زالت
عصمته حتى لم يجب الضمان نعلم ان استحلال مال الغير لاحياء المهجة ينافي
عصمة المتلف لان عصمته لم يبطل بهذا المعنى اي عصمته لم يبطل باعتبار استحلال
مال الغير لاحياء المهجة بل حكمه عدم بطلان العصمة ايضا وانما بطلت
باعتبار معنى اخر قايم به وهو البغي فكان ما ذكرنا من العلة مطردة لا منقوضة

لان حكم علتنا موجود بالنظر اليها وانما بطلت العصمة لمعنى اخر وبالعرض فان
عرضنا التسوية بين الدم والبول في كونه حدثا فاذا لم يصر ربعفوا بقيام الوقت
كذا هنا اي اذا قلنا انه نجس خارج ويتوجه علينا دم صاحب الجرح السايل فنقول
غرضنا التسوية بين الخارجين اعني الخارج من غير السبيلين والخارج
منهما في كونهما حدثا ناقضا للطهارة وقد استويا لان البول الذي هو حدث
اجماعا اذا لزم اي صار ربعفوا لقيام وقت الصلوة فكذا الدم الملحق به تحقيقا للتسوية
بينهما في حالتي الاختيار والاضطرار وكذا نقول في التامين انه ذكر
وكان سنته الاخفاء ولا يلزم الاذان وتكبيرات الامام فان الامام يجهر بها لان
غرضنا ان نجعل كونه ذكرا علة لشرع المخافتة بها وانه كذلك في التكبيرات و
الاذان فان اصل الشرع المخافتة بهما وانما وجب الجهر بعلة اخرى لانهما ذكر
فجهر الامام بالتكبيرات لاعلام من خلفه بالانتقال من ركن الى ركن والجهر بالاذان
لاعلام الناس باوقات الصلوة وبالاقامة لاعلامهم بالشروع في الصلوة ولهذا
لا يجهر المنفرد والمقتدي في التكبيرات ومن صلى وحده اذن لنفسه ولهذا قلنا
اذا جهر المقتدي او المنفرد فقد اساء والامام اذا جهر فوق حاجة الناس الى
العلم به فقد اساء واهل النظر لقبوا هذا الدفع بانه لا يفارق حكم اصله ونحن
لقبنا بالغرض وما قلنا ابين في وجه الدفع لانه مفسر وما قالوه محتمل واما المعارضة
فهي نوعان معارضة فيها مناقضة وهي القلب وهو نوعان احدهما قلب
العلة حكما والحكم علة اعلم ان القلب لغة جعل اعلى الشيء اسفله واسفله
اعلاه يقال قلبت الاناء اذا نكسته او جعل باطن الشيء ظاهرا والظاهر باطنا
يقال قلبت الجراب اذا جعلت باطنه ظاهرا وظاهره باطنا وقلب العلة
ماخوذ من هذين المعنيين وهو نوعان احدهما جعل المعلول علة والعلة
معلولا مر قلب الاناء وهذا مبطل للتعليل لان العلة موجبة والمعلول حكمها الواجب
به وهو كالفرع من الاصل لانه يتعلق في وجوده الى العلة فلما جعل التبع

اصلا دالاصل بعا واحتمل ذلك بان لا يكون وصفا دل على بطلان التعليل وكان
هذا معارضه حيث ابدى عله اخرى في الاصل فيها مناقضه لانه يبطل به عله الخصم
حيث جعلها حكما وهذا القلب انما يتحقق فيما اذا جعل الحكم عله لحكم لان كل واحد
منهما كما استقام عله استقام حكما فاما اذا جعل الوصف عله فلا يحتمل هذا القلب
لان الوصف لا يحتمل ان يجعل حكما فان قلت ـــــــ المناقضه لا تسمع على العلل
المؤثره لما مر فكيف يكون هذا معارضه فيها مناقضه قلت ـــــــ كم من شئ
لا يثبت قصدا ويثبت ضمنا وهنا تثبت المناقضه في ضمن المعارضه وهي ترد
على العلل المؤثره وقول فخر الاسلام رحمه الله في كتابه في الاصل اي في المقيس عليه
وهذا كقولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين فيقول المسلمون
انما جلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم وقولهم القراءه تكررت فرضا في الاوليين فكانت فرضا
في الاخريين كالركوع والسجود فيقول انما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين
لتكررهما فرضا في الاخريين والمخلص منه ان نخرج الكلام مخرج الاستدلال
اي المخلص من هذا القلب ان يجعل احد الحكمين دليلا على الاخر لا عله له فانه يمكن
ان يكون الشي دليلا على شي وذلك الشي يكون دليلا عليه اذ الدليل مظهر فجاز ان
يكون كل واحد منهما دليل الاخر اما العله فمثبته ولا يجوز ان يكون كل واحد منهما مثبتا
للاخر لان العله سابقه على المعلول رتبه فيلزم سبق كل واحد على الاخر في الرتبه
وهذا محال وهذا انما يستقيم اذا ثبت انهما نظيران كتوأمين فعتاق ايهما كان من
الاصل يدل على عتاق الاخر ورق ايهما كان من الاصل يدل على رق الاخر وذلك
كقولنا كل عباده تلزم بالنذر تلزم بالشروع اذا صح الشروع كالحج وقولنا في
الثيب الصغيره انه يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيره فقالوا
الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع وانما يولى على البكر في مالها لانه يولى عليها
في نفسها فيقول ـــــــ انا نستدل باحد الحكمين على الاخر بعد ثبوت المساواه
بينهما وذلك لان النذر والشروع سببا يحصل قربه زائده وثبت ان النذر ملزم

ابتداء الشروع مع الانتهاء له عن النذر وبالشروع حصل فعل القربه فلان يجب مراعاته
بالدوام عليه اولى واذا لزم الدوام عليه يجب القضاء بقطعه وكذلك الولايه شرعت
لحاجه المولى عليه وعجزه عن التصرف بنفسه على من هو قادر على قضاء حاجته
وهو الولي والنفس والمال والثيب والبكر فيه سواء لان السبب للولايه انما
هو العجز والحاجه وهذا المعنى شامل للنفس والمال والثيب الصغيره فجاز
ان يستدل بثبوت الولايه في احدى الصورتين على ثبوت الولايه في الاخرى
لانهما معلولا عله واحده وهو العجز والحاجه بخلاف تعليل الشافعي رحمه الله
اذ لا مساواه بين الجلد والرجم اما من حيث الذات فالرجم مهلك والجلد لا واما
من حيث الشرط فالثيابه شرط الرجم دون الجلد وكذا لا مساواه بين القراءه وبين
الركوع والسجود فالقراءه ركن زائد يسقط بالاقتداء عندنا وعند خوف فوت
الركعه بان ادرك الامام في الركوع بالاتفاق ولا كذلك الركوع والسجود والعاجز
عن الاذكار القادر على الافعال يؤدي الصلوه والعاجز عن الافعال القادر
على الاذكار لا يؤدي الصلوة وكذا لا مساواه بين الشفع الثاني والشفع الاول
في القراءه فانه سقط في الشفع الثاني شطر ما كان مشروعا في الشفع الاول وهو
السوره وسقط وصف القراءه وهو الجهر فلم يجهر في الشفع الثاني بحال بخلاف
الشفع الاول فان الجهر فيه مشروع في بعض الاوقات وشرعت المخافته فيه
في بعض الاوقات فلا يمكن الاستدلال باحدهما على الاخر مع فقدان المساواه
والثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعدما كان شاهدا له وكان ظهره اليك
فصار وجهه اليك لانه كان دليل المدعي عليك والان صار دليلك عليه فنقض
كل واحد منهما صاحبه وصارت معارضه من حيث انه ابدا عله اخرى فيها
مناقضه من حيث انه نقض عله بخلاف المعارضه بقياس اخر فانها تخلو عن
المناقضه لانها تعرض للحكم لا للدليل فيمتنع الحكم بها للاشتباه الى ان يظهر رجحان
احدهما على الاخر فحقيقه هذا القلب ان ياتي السائل بعله المجيب بعينها ويبين

على الاصل الذي قاس عليه لكن يختلف الحكم كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض
فلا يتادى الا بالتعيين للنية كصوم القضاء، فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين
النية بعد تعينه كصوم القضاء، فانه بعد ما عينه مرة بالنية لا يجب تعينه ثانيا
لكنه يعني صوم القضاء، انما يتعين بالشروع وهذا اي صوم رمضان تعين قبله اي قبل الشروع
وقولهم في مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقلب عليهم
ويقول لما كان ركنا في الوضوء، لم يسن تثليثه بعد اكمال الفرض بزيادة على المفروض
في محل الفرض كغسل الوجه فانه متى اكمل فرضه بما ليس بفرض في محل الفرض
لم يثلث فان اكمال الغسل في محل الفرض بالتثليث وبعده لا يثلث والمسح قد اكمل
بالسنة في محل الفرض بالاستيعاب مرة فلا يثلث بعد ذلك فان قيل
هذا القلب انما يتادى بزيادة وصف وبهذه الزيادة يتبدل الوصف ويصير شيئا
اخر فيكون هذا معارضة لا قلبا قلنا اذ من شرط القلب ان يكون بذلك الوصف
بلا زيادة ولهذا رده بعضهم وان قبله المحققون قلنا نعم ولكنا بالزيادة
فسرنا الحكم الذي فيه النزاع فان النزاع في فرض عين شرعا ليس معه غيره في وقته
لا في فرض مطلق فكان قياسه من القضاء ما بعد التعين بالشروع فيه والنزاع
في التثليث بعد الاستيعاب واذا كان تفسيرا لم يوجب تغييرا بل اوجب تقريرا
وكان هذا دون الاول لان ذاك يتم بدون الزيادة وهذا لا يتم الا بزيادة وصف
فكان دونه وقد تقلب العلة من وجه اخر وهو ضعيف كقولهم هذه عبادة
لا يمضى في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء، فيقال لهم لما كان كذلك يجب
ان يستوي فيه عمل النذر والشروع ويسمى هذا عكسا اعلم ان العكس لغة رد
الشيء على سننه ماخوذ من عكس المراة فان نورها يرد بنور بصر الناظر فيها ورا،
على سننه حتى يرى وجهه كان له في المراة وجها وهو نوعان احدهما يصلح لترجيح
العلل كقولنا ما يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء لما لم يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع
وليس من هذا الباب لانه لا يصحح العلة ولكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق به

والثاني ان يرد على خلاف سننه كقولهم الصوم عبادة لا يمضى في فاسدها فلا يلزم
بالشروع كالوضوء، وعكسه الحج فانه يمضى في فاسده فيلزم بالشروع فيقال لهم
لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء، فان الشروع فيه لما لم يلزمه
النذر وهنا يلزمه النذر فكذا الشروع وهذا عكس من حيث انه رد حكم الاول
ضعيف من حيث انه على خلاف سننه وهو قلب في الحقيقة لحكم اخر ضمنا وهو الاستواء
فانه لو ثبت الاستواء في النذر والشروع في الاصل والفرع لكان الاصل وهو الوضوء
شاهدا له لا عليه والقلب بحكم اخر باطل لما انه لا مناقضة اذا اختلفا اذ المدعي
يدعي عدم اللزوم بالشروع والسائل يدعي التسوية ولانه جاء بحكم مجمل وهو الاستواء
وليس للسائل ذلك الا بطريق الابتداء بان ينصب مدعيا فاما ما دام سائلا فله
ولاية البناء على كلام المدعي وليس له ولاية الاجمال ولان الحكم المفسر وهو
ما ذكر فالمدعي اولى من المجمل وهو ما ذكره السائل ولان الاستواء بين الحكمين
في الاصل وهو الوضوء من حيث سقوطهما وفي الفرع اي الصوم من حيث ثبوتهما
والحكم هو المقصود من اثبات الاستواء المجمل لا عين الاستواء، ومتى فسر الحكم
كان على التضاد والثاني المعارضة الخالصة اي التي لا مناقضة فيها وهي نوعان
احدهما في حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه بعد ذلك الحكم بلا زيادة فيقع
بذلك مقابلة محضة وينسد طريق الوصول الى المدعى الا بترجيح كقولهم المسح
ركن في الوضوء، فيسن تثليثه كالغسل وقولنا مسح فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف
وهذا يبني لما ابتنته الاول بعينه في محله او بزيادة هي تفسير للاول وتقرير كقولنا
انه ركن في الوضوء، فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل وهذا احد وجهي القلب
وهي معارضة صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف
في التثليث بعد اكمال الفرض في محل الفرض فان قيل ——— لم ذكره
في اقسام المعارضة الخالصة وهذه معارضة فيها مناقضة لما مر قلنا ———
هي معارضة قصدا ودلالة ومناقضة ضمنا فاورده هنا نظرا الى ذاتها وثم نظرا

ذلك

الا في ضمنها او تعيير اي عارضه نص ذلك الحكم بان نفيا اثبته الاول او اثبت ما نفاه الاول لكن بوصف تعيين كقولنا في اليتيمة وهي الصغيرة التي لا اب لها الغير الاب والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة فتولى عليها نكاحا كالتي لها اب وقالوا هي صغيرة فلا تثبت للاخ عليها ولاية التزويج كالمال فانه لا ولاية للاخ على المال بالاجماع وهذه معارضة بتغيير لان النزاع في اثبات اصل الولاية على اليتيمة لا في تعيين الولي فنحن اثبتنا اصل الولاية وانه نفى الولاية بسبب خاص فلم يعارض تلك الجملة ولكن قد عارض البعض فان الخلاف ثابت في ولاية الاخ وغيره ولما بطلت ولاية الاخ بطل ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليه بعد الاب والجد فبهذا يظهر معنى الصحة في هذه المعارضة او فيه نفي لما لم يثبته الاول واثبات لما لم ينفه الاول لكن تحته معارضة للاول وهذا نوع ثان من نوعي العكس الذي ذكرناه وهو كقولنا الكافر يملك بيع العبد المسلم فيملك شراءه كالمسلم فقالوا لما ملك بيعه وجب ان يستوي حكم الشراء والبيع عليه قياسا على المسلم ثم هذا لا يتعرض للملك بل يرد عليه فكذلك يرد شراؤه تحقيقا للاستواء بينهما كما في حق المسلم وهذه معارضة فاسدة ظاهرا الا انا لم نعلل للتسوية بينهما لكون التسوية معارضة بل حكمنا على جواز الشراء والتسوية بين الشراء والادامة حكم آخر لم يتعرض له غير ان تحت هذه التسوية دفعا للحكم الاول لانه اذا ثبت المساواة بين الابتداء والبقاء لا يصح الشراء فيظهر فيها معنى الصحة عند اثبات التسوية بينهما او في حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول مثل قول ابي حنيفة رضي الله عنه في المرأة التي نعي اليها زوجها فنكحت زوجا وولدت ثم جاء الزوج الاول فالولد للاول لان فراشه صحيح وقد ولدت على فراشه فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد كما لو تزوج امرأة بغير شهود فولدت يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا كذا هنا فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لانها تثبت حكما في غير المحل الذي وقع التعليل فيه اذ المعلل

لم يتعرض لثبوت النسب من الثاني ولا ثبوت بل اثبت النسب للاول فحسب الا ان فيها صحة من وجه من حيث ان النسب لو ثبت من الثاني لا يكون ثابتا من الاول فيحتاج الى الترجيح فيقال بان للاول فراشا صحيحا وللثاني فاسدا والرجحان للصحيح فعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه فكان الولد ولده كما لو كان كل واحد من الفراشين فاسدا واحدهما غائب والآخر حاضر فان الولد للحاضر كذا هنا فيظهر به فقه المسألة وهو ان الصحة والملك احق بالاعتبار من الحضرة والماء كما في فصل الزنا والملك للاول والماء والحضرة للثاني والفاسد شبهة لا يعارض الحقيقة حتى يرجح بالحضرة فيكون الولد للاول والمفاوضة من النوع الرابع والخامس ظاهر وذلك لانه في الرابع يعارضه بحكم آخر في ذلك المحل باثبات ما لم ينفه الاول وفي الخامس يعارضه باثبات ما اثبته الاول والثاني في علة الاصل وذلك باطل سواء كانت لمعنى لا يتعدى او يتعدى الى مجمع عليه او مختلف فيه اعلم ان هذه الوجوه كلها فاسدة لان حالها يرجع الى الفرق وقد بينا بطلانه ولان ذكر علة اخرى في الاصل لا ينفي تعليل المعلل لجواز اجتماع علتين في الاصل واذا جاز الاجتماع بلا تنافي لم يقع بينهما معارضة ولان ما ذكره المعارض ان لم يتعد الى الفرع كالتعليل بالثمنية فهو فاسد لما مر ان حكم التعليل التعدية كما لا يفيد حكمه اصلا يكون فاسدا وان كان يتعدى الى اصل مجمع عليه كتعليل مالك بالاقتيات والادخار فانه يتعدى الى الارز والسمسم والذرة والحكم فيها ثابت عندنا ايضا بتعليلنا بالقدر والجنس فلا فائدة فيها الا ان يقع النزاع في الجص والنورة وانه لا يصح ايضا لانه لا اتصال له بموضع النزاع الا ان اردنا عدم العلة وقد بينا ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم وان كان يتعدى الى اصل مختلف فيه كقولنا بيع تفاح بتفاحتين فيعارض بعض الخصم انه باع مكيلا بجنسه متفاضلا فلا يجوز قياسا على الحنطة فالخصم يقول المعنى في الاصل انه باع مطعوما

بحسنه مغالطة وبقولــــ علي تعدى الى فرع لا يقولون بها كالحفنه والتفاحة
ممن اهل النظر من جعل هذه المعارضة حسنه لاتفاق الخصمين على ان علة الحكم
احدهما فصار كانه قال احدهما بعينه فاذا ثبت صحة ما ادعاه احدهما علة بطلت
الاخرى ضروره والجوابـــــــــــ انا اجمعنا على جواز الجمع بينهما بان يكون
الكيل علة والطعم علة وانما يدعي كل واحد منا علة خصمه بدليل قام على فسادها
لا لصحة علته لجواز ان يكونا صحيحين لان التعليل بعلل شتى جائز فاثبات
الفساد لصحة الاخرى باطل فبطلت المعارضه وقول فخر الاسلام رحمه الله
لاجماع الفقهاء على ان العلة احدهما مشكل لان مالكا واصحابه يقولون بان العله
غيرهما فلهذا قلنــــ لاتفاق الخصمين على ان علة الحكم احدهما وقوله
وقولــه رحمه الله كالكيل والطعم الصحيح احدهما لا غير مشكل ايضا لجواز ان
يكون الصحيح الاقتيات والادخار ويكونا فاسدين ولجواز ان يكون الكل باطلا
كقول الداودي ولجواز ان يكون الكل صحيحا كالقول المصوبه وقوله الى معنى
مختلف فيه مشكل ايضا الا ان يراد به الى فصل مختلف فيه او الى فرع كما ذكر القاضي
ابو زيد وشمس الائمه رحمهما الله لان التعدي من الاصل الى الفرع لا الى المعنى
وكل كلام صحيح في الاصل يذكر على سبيل المفارقة فاذكره على سبيل الممانعة ور
لما بطلت المفارقة اراد ان يبين طريقا للسائل فقال كل كلام يذكره اهل الطرد
على سبيل المفارقة فاذكره على سبيل الممانعة ليظهر الفقه كقولهم في اعتاق
الراهن انه تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال فكان مردودا كالبيع
فقال اهل الطرد الفرق بينه وبين البيع بين وذلك لان البيع يحتمل الفسخ بعد
وقوعه فيمكن القول بانعقاده على وجه يتمكن المرتهن من فسخه والعتق لا يحتمل
الفسخ بعد وقوعه فالوجه فيه ان نقول ان القياس شرع لتعدية حكم النص
الى ما لا نص فيه لا لتغيير وانا لا نسلم وجود هذا الشرط وهو عدم التغيير وبيانه
ان حكم الاصل اي البيع ووقف ما يحتمل الفسخ حتى لو اجاز المرتهن نفذ وانت

في الفرع اي الاعتاق بطلان اصلا فيما لا يحتمل الفسخ حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه
عنده وكذلك ان قاس اعتاق الراهن على اعتاق المريض وقال ان كل واحد منهما مبطل
حق الغير فلا يصح بقولـــــ حكم الاجماع ثم توقف العتق حتى لزمته الزياده
ان لم يكن له مال اخر ولزوم الاعتاق حتى يعتق بعد الادا لا محاله ولا يسترد في الرق
وانت قد عديت البطلان اصلا حيث ابطلت الاعتاق في الفرع فكان
باطلا فان ادعى في الاصل حكما غير ما قلنا بان ادعى ان الحكم في البيع البطلان
او ادعى ان حكم اعتاق المريض البطلان لا وقفه لم تسلم وكقولهم في قتل العمد
انه قتل ادمي مضمون فيوجب المال كالخطأ فقال اهل الطرد الفرق بين
الفرع والاصل بين لان المثل في الخطأ غير مقدور عليه وهنا المثل مقدور عليه
والسبيل فيه ما قلنا انا لا نسلم وجود شرط القياس وبيانه ان حكم الاصل
شرع المال خلفا عن القود لفوات الاصل وانت جعلت المال في الفرع
مزاحما للقود وحيث جعلته مشروعا معه وواذا قامت المعارضة
كان السبيل فيه الترجيح وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الاخر وصفا حتى
لا يترجح القياس بقياس اخر وكذا الحديث والكتاب وانما يترجح بقوة
فيه اعلم ان الترجيح عبارة عن اظهار الزياده لاحد المثلين على الاخر
وصفا لا اصلا من قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون
حتى مالت كفته وطفقت كفه السنجات ويقال وزن راجح اي طايل بزياده
لو فردت الزياده عن الاصل لم يقم بها الوزن في مقابله الكفه الاخرى فصار
الرجحان في الوزن عبارة عما يغير صفة الوزن لا عما يقوم به الوزن على سبيل
المقابله نحو الحبه في العشره بخلاف السته والسبعه وهذا لان ضد الترجيح
التطفيف وهو انما يكون بنقصان يظهر في الوزن او الكيل بوصف لا يقوم
به التعارض ولا يتبين اصل التعارض وكذلك في الشريعة هو عبارة عن
زياده تكون وصفا لا اصلا الا ترى انا جوزنا فضلا في قضاء الديون

قال النبي عليه السلام للوزان زن وارجح فانا معشر الانبياء هكذا نزن ولم يثبت حكم
الهبة في مقدار الرجحان لانه زيادة تقوم وصفا لا مقصودا بخلاف الزيادة
الدرهم على العشرة فانه اكثر مما يقع به الترجيح فيصير هبة حتى لو لم يكن متميزا
كان الحكم فيه كالحكم في هبة المشاع لانه مقصود بالوزن وكان مقصودا في
التمليك وليس ذلك الا الهبة فان قضاء العشرة يكون بعشرة مثلها ولهذا قلنا لان
الترجيح لا يقع بما يصلح ان يكون علة بانفراده لان الترجيح لا يقع الا بوصف و
ما يكون علة بانفراده لا يصلح وصفا لغيره حتى لو اقام رجل شاهدين على
عين واقام آخر اربعة لم يترجح صاحب الاربعة لان زيادة الشاهدين في حقه
علة تامة للحكم فلا تصلح وصفا مرجحا فانما يقع الترجيح بوصف مؤكد حتى
لو اقام احد المدعيين مستورين والآخر عدلين يترجح العدلان بالعدالة لانها
تؤكد معنى الصدق في الشهادة وكذلك بزيادة شاهد واحد لاحد المدعيين
لا يقع الترجيح لانها حجة في الاحكام التي يقبل فيها شهادة الواحد فلا يقع به الترجيح
ولهذا قلنا لا يترجح القياس بقياس آخر لانه لا يصير وصفا وتبعا له ولا الحديث
بحديث آخر لهذا ولا القياس بالنص لان النص متى شهد لصحة القياس صارت
العبرة للنص وسقط القياس ولا نص الكتاب بنص آخر لما من وانما يترجح
القياس بقوة الاثر في علته والخبر بفقه الراوي وعدالته وضبطه واتقانه
والنص بكونه محكما او مفسرا او نصا او صريحا او حقيقة ولهذا صار المشهور
اولى من الغريب والمتواتر اولى من الآحاد لان الخبر انما صار حجة بالاتصال
برسول الله عليه السلام فمهما كان الاتصال اقوى كان اولى وكذا صاحب
الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة حتى يكون الدية بنصفين اذا مات
المجروح منها وكان ذلك خطأ لان كل جرح علة تامة لاضافة الموت اليه
فلا يكون لزيادة العدد عبرة ولو قطع احدهما يده ثم حز الآخر رقبته فالقاتل
هو الجاني دون القاطع لزيادة القوة فيما هو علة القتل اذ لا يتوهم بقاؤه حيا

بعد

بعد الحز بخلاف القطع وكذا الشفيعان في شقص الشائع المبيع بسهمين متفاوتين سواء
في استحقاق الشفعة حتى يكون المبيع بينهما على عدد رؤوسهما وذلك بان يكون دار بين
ثلثة لاحدهم نصفها ولآخر ثلثها ولآخر سدسها فباع صاحب السدس سدسه فانهما
سواء في استحقاق الشفعة يكون ~~المبيع بينهما~~ لان الشركة بكل جزء وان قل علة تامة
لاستحقاق جميع المبيع بالشفعة فقد وجد في جانب صاحب الكثير كثرة العلة والترجيح
لا يقع بما يصلح ان يكون علة وكذلك قال الشافعي رحمه الله ان صاحب الكثير لا يكون
اولى ولا يترجح على صاحب القليل حتى كان عنده لصاحب القليل حق المزاحمة
معه في الاخذ بالشفعة ولو ترجح لصار الكل له لان المرجوح في مقابلة الراجح
كالمعدوم لكنه جعل الشفعة من جملة مرافق الملك كالولد والثمر من الشجرة المشتركة
فجعلها مقسومة على قدر الملك وفيه جعل حكم العلة متولدا من العلة حيث الحقها
بالثمر والولد وهما متولدان من الشجر والام والحكم يثبت بالعلة ولا يتولد منها
كالملك يثبت بالبيع ولا يتولد منه وجعل الحكم مقسوما على قدر العلة وليس كذلك
فالملك مع القرابة علة العتق ولا ينقسم العتق عليهما ولان العلة ما لم يتحقق بجميع
اجزائها لا يثبت الحكم بها واتفقت الصحابة رضي الله عنهم في امراة ماتت و
ابني عم احدهما زوجها على ان للزوج النصف بالزوجية والباقي بينهما نصفان
بالعصوبة ولا يترجح عصوبة الزوج بالزوجية لانها ليست بصفة للعصوبة
بل هي علة اخرى لاستحقاق الارث سوى العصوبة وقال جمهور الصحابة رضي الله عنهم
في ابني عم احدهما اخ لام ان السدس له بالاخوة والباقي بينهما نصفان بالعصوبة
وقال ابن مسعود رضي الله عنهما المال كله للاخ لام فقد رجح ابن العم الذي
هو اخ لام لان الكل قرابة فتقوى احدى الجهتين بالجهة الاخرى كالاخ
لاب وام مع الاخ لاب واخذنا بقول الجمهور وهم لم يجعلوا الاخوة مرجحة
لما كانت علة للاستحقاق بانفرادها والاخوة اقرب من العمومة وكانت الاخوة
سابقة عليها فلا يمكن ان تجعل وصفا للعمومة لان الوصف لا يسبق الموصوف

بخلاف الاخوة لام فانها جعلت في معنى زيادة الوصف للاخوة لاب لان قرابة الاخوة
لام وان كانت علة بانفرادها فقرابة الام تابعة لقرابة الاب في الاستحقاق فجعلت
وصفا لقرابة الاب لاتحاد المنزل تحقيقه ان العمومة باعتبار مجاورة في صلب
الجد فلا يمكن ان تجعل المجاورة في رحم الام موجبة زيادة وصف في معنى المجاورة
في صلب الجد فاما المجاورة في رحم الام فيمكن ان تجعل مقوية للمجاورة في صلب
الاب وما يقع به الترجيح اربعة بقوة الاثر اذ المعنى الذي صار الوصف به
حجة الاثر فمهما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى لثبوت القوة فيما به صار
حجة وذلك كالاستحسان في معارضة القياس ونظيره الخبر فانه لما صار حجة
بالاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم وجب رجحانه لما يزيد معنى الاتصال من الاشتهار
وفقه الراوي وحسن ضبطه واتقانه وصلاحه فان قيل الشهادة حجة
بسبب العدالة ثم لم يترجح بقوة العدالة بان يكون بعض الشهود اعدل من بعض
فلم يترجح احد القياسين بقوة التاثير قلنا العدالة بالتقوى والانزجار عن ارتكاب
المحرمات والتقوى ليست بانواع بعضها فوق بعض ليمكن التمييز منها بانواعها
بخلاف تاثير العلة فان ذلك يكون بادلة معلومة متفاوتة الاثر بعضها فوق بعض
فيظهر قوة الاثر عند المقابلة على وجه لا يمكن انكارها وبيانه هنا في مسائل منها ما قال
الشافعي رحمه الله في طول الحرة انه يمنع الحر عن نكاح لانه يرق ماءه مع استغنائه
عنه وذلك حرام على كل حر كما لو كان تحته حرة فانه لا يجوز له التزوج بالامة
وانما قلنا بان فيه ارقاقا لما به لان الولد يتبع الام في الرق والحرية والولد جزء من
الاب والام يحتج بجميع اجزائه فاذا صار الولد تبعا للام يصير جزء الحر رقيقا
ضرورة وهذا وصف بين الاثر فان الارقاق اهلاك حكما اذ الرق اثر الكفر
وهو موت حكما ولا يصار اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة هنا لوجود طول الحرة
ولهذا يتخير الامام في الكافر المقهور بين القتل والاسترقاق فكما يحرم عليه قتل
ولده شرعا يحرم عليه ارقاقه مع استغنائه عنه بخلاف ما اذا لم يجد طول الحرة

لان

لان فيه ضرورة وقلنا ان الطول لا يمنع الحر من نكاح الامة لان الامة محللة في حق
العبد على الاطلاق فيكون محللة في حق الحر على الاطلاق وهذا لان المولى اذا دفع الى
العبد مهرا يصلح للحرة والامة جميعا وقال له تزوج من شئت جاز له ان ينكح
الامة فلما ملك العبد هذا النكاح فلان يملكه الحر كان اولى وهذا قوي الاثر لان الحرية
من صفات الكمال واسباب الكرامة فيها الاهلية لملك الاشياء والولاية ويخرج من
ان يكون مولى عليه والرق من اسباب تنصيف الحل الذي يترتب عليه عقد
النكاح حتى يحل للعبد نصف ما يحل للحر فيجب ان يكون الرقيق في النصف مثل الحر
في الكل تحقيقا للتنصيف وما يكون شرطا في الحر يكون شرطا في العبد كالشهود
وخلو المراة عن عدة الغير وما لا يكون شرطا في حق الحر كالخطبة وتسمية المهر لا يكون
شرطا في حق العبد ولو كان عدم الطول شرطا لنكاح الحر لكان شرطا لنكاح العبد
وليس فليس وهذا الحل كرامة يختص به البشر فكيف يجوز ان يتسع الحل بسبب
الرق حتى يحل للعبد ما لا يحل للحر وهذا اثر ظهرت قوته بالتامل في احوال البشر الا
ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما كان اشرف الناس كان اوسعهم حلا حتى حل له التسع
او ما شاء من النساء فقد روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت ما خرج النبي
صلى الله عليه وسلم من الدنيا حتى اباح الله له من النساء ما شاء واثر علته ضعيف لحقيقته فالارقاق
دون التضييع لان الارقاق اهلاك حكمي والتضييع بالعزل اهلاك حقيقي والعزل
في الاماء جائز مطلقا وفي الحرائر برضاهن ولا يجوز له الارقاق بنكاح الامة ولذلك
اذا كان في ملكه ام ولد فتزوج امة جاز ومعلوم انه مستغن عن تعريض الجزء
للرق هنا فان الولد المتولد منهما يكون حرا ومنها ما قال ان نكاح الامة الكتابية
لا يجوز للمسلم لان الرق اثر في حرمة النكاح حتى لا يجوز نكاح الامة على
الحرة وكذا الكفر حتى لا يجوز نكاح المجوسية فاذا اجتمعا في شخص التحقا
بالكفر الغليظ وهو الشرك ولان جواز نكاح الامة بطريق الضرورة عند خشية
العنت وهو ان لما فيه من ارقاق الولد والضرورة تندفع باحلال الامة

المسلمة فلا حاجة الى حل الامة الكتابية للمسلم بالنكاح وقلنا الامة الكتابية حلال للمسلم
فحل نكاح الامة الكتابية قياسا على دين الاسلام وهو نكاح مملكة العبد المسلم فكذا
لملكه الحر المسلم وهذا لما قلنا ان الرق لا يحرم اصل النكاح وانما يؤثر في
التنصيف فيما يقبله كالطلاق والعدة والقسم والحدود بخلاف العبادات فان
المملوك مبقى على اصل الحرية فيها والتنصيف يختص بما يقبل التعدد من الاحكام
والنكاح في جانب الرجل متعدد فيظهر التنصيف في العدد وفي جانب المراة غير
متعدد فانها لا تقدر على التزوج برجال كما يتزوج الرجل نساء فلا يحتمل التنصيف
ولكنه من حيث الاحوال متعدد وهي حال التقدم على نكاح الحرة وحال التاخر عنه
وحال المقارنة فيصح متقدما ولم يصح متاخرا عملا بالتنصيف وبطل مقارنة
لانه لا يحتمل التنصيف اذ لا يمكن ان يصح بعضه ولا يصح بعضه فغلب التحريم على
التحليل كالطلاق في الطلاق والاقراء فان طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان
لما قلنا او نقول في الحقيقة هما حالتان حالة الانفراد عن الحرة بالسبق وحالة الانضمام
الى الحرة بالمقارنة او التاخر فثبت الحل بحالة الانفراد دون الانضمام فهذا وصف
قوي اثره بالتامل في الاصول فان الحل تارة يثبت بالنكاح وطورا بملك اليمين
ثم وجدنا الامة الكتابية كالامة المسلمة في الحل بملك اليمين فكذا في الحل بالنكاح
ولذلك قلنا ان الحر اذا نكح امة على امة يصح كالعبد اذا فعله لما قلنا لان اثر
الرق في تنصيف ما يقبله لا في التحريم وقوله ان للرق اثرا في حرمة النكاح ضعيف
لما بينا ان الرق ليس من اسباب التنصيف فيما يقبله كرق الرجال لم يحرم على العبد
شيئا حل للحر لكنه اثر في التنصيف فكذا رق الاماء وقد جعل الرق من اسباب فضل
الحل حتى جوز نكاح الامة الكتابية عند عدم الطول والحرية من اسباب نقصان
الحل وكذا عكس المعقول لان الحل نعمة والعقل يابى ان يكون الحر انقص من
العبد نعمة وينقض الاصول لان الاصل ان اثر الرق في التنصيف لا في التفضيل
ودين الكتابي ليس من اسباب التحريم ايضا اذ لو كان كذلك لم يحل بملك اليمين

كالمجوسية

كالمجوسية واثر الرق ودين الكتابي مختلف ايضا فاثر الرق في التنصيف واثر دين الكتابي في
التخبيث فلم يصلح ان يجعل علة واحدة مع اختلاف اثريهما ولا نسلم بان جواز نكاح الاماء
ضروري وهذا لان الرقيق في النصف الثاني مساو للحر فكما ان نكاح الحرة مشروع لا بطريق
الضرورة فكذا نكاح الامة في النصف الثاني لها وكما لم يجعل نكاح ما بقي في حق العبد
بعد التنصيف بالرق ضروريا فكذا في حق الامة بل اولى فانها تستمتع بمولاها بملك اليمين
والعبد لا طريق له سوى النكاح ولما قلنا من سقوط حرمة الارقاق اذ القتل جائز
وهو اهلاك حقيقي فالارقاق وهو اهلاك حكمي اولى لكنه في حكم الاستحباب اي هو
في الاستحباب ضروري يعني لا يستحب له نكاح الامة الكتابية مثل نكاح الحرة الكتابية
فانه جائز ولكن المستحب تركه لا ان جواز نكاح الامة ضروري بل الجواز مطلق لاطلاق
المقتضي كما ان نكاح المسلمين مستحب ونكاح الكتابية غير مستحب لكنه مطلق
لا ضروري ومنها ما قال في اسلام احد الزوجين في دار الاسلام او في دار الحرب
ان كان قبل الدخول يقع الفرقة بنفس الاسلام وان كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء
العدة واذا ارتد احدهما قبل الدخول يقع الفرقة في الحال وبعد الدخول يتوقف على
انقضاء ثلثة اقراء فسوى بين الردة والاسلام في اضافة الفرقة اليهما وفي توقف الفرقة
على انقضاء ثلثة اقراء وعدمه وعندنا اذا اسلم احد الزوجين لا يقع الفرقة قبل الدخول
او بعده حتى يعرض الاسلام على الاخر فان اسلم فهما على نكاحهما فان ابى فرق القاضي
بينهما واذا ارتد احدهما يتعجل الفرقة قبل الدخول وبعده قال ان سبب الفرقة اختلاف
الدين عند اسلام المراة وكفر الزوج لا ينعقد النكاح بينهما ابتداء فكذا لا يبقى النكاح
وكذا عند ردة احدهما لا ينعقد النكاح ابتداء فكذا لا يبقى النكاح وهذا اعتبار البقاء
بالابتداء وهو ضعيف جدا فقيام العدة وعدم الشهود يمنعان ابتداء النكاح و
لا يمنعان البقاء ولا يصح اضافة الفرقة الى الاسلام لانه سبب لعصمة الاملاك دون
ازالتها لقوله عليه السلم فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم ولا الى الكفر الباقي
لانه غير حادث بل هو دوام لما كان ودوامه لم يكن قاطعا فلا يوجب قطعا ضرورة

وهذا لانه كان موجودا وصح معه النكاح ابتدا وبقاء فان قيل ان لم يكن كفوا هنا قاطعًا
مع كفر الاخر دون اسلامه الا يرى انه لم يكن مانعا لابتدا العقد مع كفر الاخر ولان هو
مانع قلنا بان صار مانعا بتلك الحال لا يدل على انه يصير قاطعا فرب شي يمنع ولا يقطع
والنزاع وقع في القطع الا يرى ان نكاح الحرة يمنع نكاح الامة ولا يقطع نكاحهما
والحدث يمنع ابتدا الشروع في الصلوه ولا يقطعها واذا لم يصلح واحد منهما سببا للفرقة
ولا بد من دفع ضرر الظلم عنها لان ما هو المقصود بالنكاح هو الاستمتاع فانه شرعا
جعلنا السبب ما له اثر في ايجاب الفرقة وذلك فوت غرض النكاح فهذا لان الاحلال
تحرم الوطء ويجعلها معلقة والتعليق حرام قال الله تعالى فتذروها كالمعلقة وحمله
ظلما على النكاح لفوت الغرض الذي شرع له النكاح واذا كان كذلك صار مفوضًا
الى القاضي لانه نوعه لازالة الظلم والقاضي نصب لازالة الظلم عن الناس وهو
قوي الاثر بالرجوع الى الاصول والتفريق باللعان والجب والعنة والايلا ثابت
باعتبار هذا المعنى لان فيه على كل ان فوات الامساك بالمعروف من جهته وهذا لان اللعان
يزيل حل الاستمتاع لما فرعنا منه كما ذكر في المستقى اذ الكاذب منهما من عليه اللعنة
او الغضب من الله مستوجب حرمان النعمة وحل الاستمتاع نعمة ومتى زال
حل الاستمتاع في حقه يزول في حق الاخر ضرورة لاستحالة بقا الحل في احدى الجانبين
دون الاخر وفوات هذا الغرض في الجب والعنة ظاهر وكذا في الايلا لانه ظالم بمنع
حقها في الجماع واما الردة منافية لكونها من اسباب زوال العصمة عن نفسه وعرضه له
قال عليه السلم من بدل دينه فاقتلوه ولان النكاح بني على الحل الذي هو كرامة و
الردة سبب لاسقاط ما هو كرامة فلا يبقى الحل بعد الردة ضرورة فلا يبقى النكاح
وهذا وصف بين الاثر ولا يلزم اذا ارتدا معا فان الفرقة لا تقع بينهما مع ان
ردة احدهما موجودة لانا نفينا النكاح بينهما باجماع الصحابة رضي الله عنهم بخلاف
القياس والقياس للترجيح فيهما رضيه الاجماع ولان حال الاتفاق دون حال
الاختلاف فلم يصح التعدية من ارتداد احدهما الى ارتدادهما اذ لا يلزم من كونها

منافيه

منافيه للنكاح في ردة الحالين ولان في ردة احدهما اختلافا ومضادة وفي ردتهما
اتفاقا وموافقة وفي الاتفاق حصول اغراض النكاح وفي الاختلاف فواتها وقوله
ان الردة غير منافية بدلالة ارتدادهما ضعيف لانا وجدنا اختلاف الدين يمنع
ابتدا النكاح ولا اتفاق على الكفر لا يمنع ابتدا النكاح ومنها ما قال في مسح الراس
انه ركن في الوضوء فيسن فيه التكرار كالغسل وقلنا انه مسح فلا يسن فيه التكرار
كالمسح بالخف ثم تاثير المسح في سقوط التكرار اقوى من تاثير الركنية في سنة التكرار
اذ الركنية لا توثر في التكرار بل في اتمام الركن في محله وتحصيله لا في التكرار كما في الاركان
ولا يحصل التكرار بالركن فقد يسن تكرار المضمضة وليس بركن واثر المسح في
التخفيف بين لوجود الاكتفاء بالاصابة مع امكان الاسالة ولتاديه ببعض محله
ولقوة ثباته على الحكم المشهود به وهذا لان الوصف انما جعل علة لاجابة الحكم
فكان زيادة وجوب الحكم رجحانا من حيث العلية ولان الاثر انما صار اثرا لرجوعه
الى الكتاب او السنة او الاجماع وما كان ثبوته بالكتاب او السنة او الاجماع
يكون ثابتا مناكدا كما يظهر فيه زيادة القوة في اثبات عند العرض على الاصول
يكون راجحا باعتبار زيادة صاحبه وهذا كقول لنا في صوم رمضان انه متعين
اذ ليس قولهم صوم فرض لان هذا مخصوص في الصوم بخلاف التعيين فقد يتعدى
الى الودايع والغصوب ورد البيع الفاسد اي سقوط التعيين فيما هو عين حكم
لازم موجود في المعاملات وساير الفرايض كالزكوة فانه اذا تصدق بالنصاب على
الفقير ولم ينو الزكوة يخرج عن العهدة والحج حتى لو اطلق النية ولم يعين
جهة الاسلام يجوز وكذا اذا رد الوديعة الى مالكها يخرج عن العهدة باي جهة
ردها ولا يشترط تعيين الدفع للوديعة وكذا اذا رد المغصوب على المالك يخرج
عن العهدة باي جهة رده حتى اذا باعه من مالكه او وهب له او تصدق به عليه وسلمه
اليه يقع عن الوجه المستحق وسواء علم صاحب الحق به او لم يعلم وكذا اذا
رد المبيع على البايع لفساد البيع ولو بهبة او صدقة او بيع يبرا المشتري عن

عن ضمانها لان الرد بسبب فساد البيع مستحق في هذا المحل بعينه شرعا والمستحق على اي وجه
اتى به يقع عن الوجه المستحق عليه وكذا الايمان بالله تعالى فرض معين فاذا
امن يكون ايمانا فرضا وان لم ينو الفرض لتعينه وكذا اذا فعل المحلوف عليه
يحنث وان لم يفعله بنية اليمين لتعينه وكقولنا في مسح الراس انه مسح فهو اثبت
في دلالة التخفيف من قولهم ركن في دلالة التكرار فالتيمم ومسح الخف ومسح الجورب
ومسح الجبيرة طردت الخفة فيها فتركنا اعتبار التكرار وليس للركنية زيادة قوة
اثبات في سببه التكرار فالركن وصف عام في الوضوء والصلوة ثم اركان الصلوة
كالقيام والقراءة والركوع والسجود اكمالها بالاطالة لا بالتكرار وقد يكرر ما ليس بركن
كالمضمضة والاستنشاق وكقولنا في المنافع انها لا تضمن بالاتلاف مراعاة
لشرط ضمان العدوان وهو التماثل لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
لا احترازا عن الفضل اذ القيمة دراهم او دنانير وهما جوهران والمنافع اعراض
والجوهر خير من العرض لانه مما يبقى ويتقوم بنفسه لا يبقى ولا يتقوم بنفسه ولا يجوز
ان يجب على المتلف فوق ما اتلفه كما لا يجب الجيد باتلاف الردي اولى من قولهم انما
تضمن بالعقد ان ما تضمن بالاتلاف كالاعيان تحقيقا للجبر اي الجبر حق المطلوب
واثبات المثل بعيد لا تحقيقا اذ لا يمكن رعاية المماثلة الا باذنى تفاوت فيتحمل
كما يجب القيمة عن الاعيان وانما يستدرك ذلك بالحزر والظن لما لم يكن
رعاية المماثلة صورة ومعنى رعاية لحق المتلف عليه لان دفع الضرر
واجب ما امكن فاذا دار الامر بين ان يسقط الضمان فرارا عن ايجاب زيادة
على المتعدي مع اضرار بالمتعدى عليه بابطال اصل حقه في المالية وبين ان يجب
الضمان ويتحمل الزيادة على المتعدي في رعاية لاصل حق المتلف عليه بعذر العجز
كان اولى اذ المطلوب اولى بالنصرة ودفع الضرر عنه واكثر الضررين اولى
بالدفع عند المقابلة لان التعبد بالمثل واجب في الاموال كلها والصيام و
الصلوة وغيرها وسقوط الضمان عن المعصوم جائز كما لو اتلف مال الباغي

والباغي

والباغي اتلف مال المسلم والفضل عن المتعدي غير مشروع في الدارين لان الظالم
مساو للمظلوم في احترام حقوقه الا من حيث الاحسان منه له بالمثل وكان الحبس
الى الحبس لمشروع اصلا اولى ولان الزيادة راجعة الى حكم الله تعالى يعني انا و
وحكم الله تعالى مصون عن الجور وعدم وجوب الضمان عجزا عن ايجاب المثل
في موضع يراعى فيه المماثلة بالنص والعجز عندنا وهذا شايع كسقوط فضل الوقت
في الصوم والصلوة وسقوط رعاية الصورة في المثل القاصر ولانا لو اوجبنا
الضمان لا هدرنا حق المتلف في الزيادة في الدنيا والاخرة ومتى لم يوجب الضمان
لا يهدر حق المتلف عليه اصلا بل تاخر الى الاخرة وكان هذا تاخيرا ولا ابطالا
وضرر التاخير دون ضرر الابطال وهذا الذي ذكرنا من وجوب الضمان بالمثل
ثابت في عامة الاحكام كالمعاملات والعدوانات والعبادات وغيرها و
ما ذكره مخصوص بالعقد لان المنافع انما تضمن بالعقد وكان ما ذكرنا اثبت
مما ذكره وكان اولى وبكثرة اصوله اصلا ولان العلة انما صار حجة لاصلها فيكون
كثرة الاصول لكثرة الدوام والاشتهار في الشرع سبب الرجحان لانه زيادة
على ما به صار الخبر حجة والحاصل ان كثرة الاصول عبارة عن كثرة النظاير و
ما وجد فيه هذا الوصف والحجة هو الوصف المؤثر لا النظير فكثرة النظاير توجب
زيادة تاكيد للوصف المؤثر فصلح مرجحا حتى لو شهد لاحدى العلتين اصول
كثيرة ولم يشهد للعلة الاخرى الا اصل واحد كانت العلة التي يشهد لها اصول
كثيرة اولى بالعمل من الاخرى وقلما يوجد نوع من هذه الانواع الثلاثة الا و
يتبعه الرجحان وهذا النوع قريب من النوع الثاني لانه جعل في النوع الثاني
دليل الترجيح ما هو الركن في الاصول وهو ثباته على حكم المشهود به وهنا
جعل نفسا لكثرة الاصول دليل الترجيح لانه سبب ثباته ففي النوع الثاني
اعتبر الاثر وفي النوع الثالث اعتبر المؤثر ولا يكون هذا ترجيح القياس
بالقياس لان ذلك انما لم يجز لان لكل قياس علة على حدة وفيما نحن فيه القياس واحد

والمعنى واحد الا ان اصوله كثيرة وبالعدم عند العدم اى الترجيح بعدم الحكم عند عدم
العلة وهو العكس وهو اضعف وجوه الترجيح لما مر ان العدم لا يوجب شيئا لانه
ليس بشيء لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان ذلك اوضح لصحته
حيث دار معه وجودا وعدما مع كونه مؤثرا فيه وهو كقولنا في مسح الراس انه
مسح لانه ينعكس على ما ليس بمسح كغسل اليدين والرجلين والوجه والاغتسال
من الحيض والجنابة فانه يسن فيها التكرار لانها ليست بمسح وقولهم ركن
لا ينعكس لان التكرار مسنون في المضمضة والاستنشاق مع انهما ليسا بركن
وقولنا في الاخ اذا ملك اخاه انه يعتق لانهما قرابة محرمة للنكاح فاشبه الاب والابن
لانه ينعكس في ابن العم فانه لا يعتق بالملك لعدم هذه العلة وهي القرابة المحرمة
للنكاح وقولهم بانه يجوز وضع زكوة احدهما في الاخر فلا يعتق احدهما على صاحبه
بالملك لا ينعكس فان الكافر لا يعتق على المسلم اذا ملكه ولا يحل وضع الزكوة فيه
وقولنا في بيع الطعام بالطعام بعينه ان التقابض ليس بشرط في المجلس لانه
مثمن عين فلا يشترط القبض في المجلس كما لو باع ثوبا بثوب لانه ينعكس
بدل الصرف وراس مال السلم اى اذا صرف الدرهم او اسلم الدرهم في الحنطة
يشترط القبض في المجلس لما كان دينا بدين او ثمنا بثمن كيلا يكون كالئا بكالئ
لان الاثمان لا تتعين في البيع وتعليلهم بانهما مالان لو قوبل كل واحد منهما بجنسه
يحرم التفاضل بينهما فيشترط التقابض في بيع احدهما بالاخر كالدراهم والفضة
لا ينعكس لان قبض راس المال في المجلس شرط احترازا عن الكالئ بالكالئ و
ان جمع العقد بدلين لا يحرم التفاضل اذا قوبل كل واحد منهما بجنسه بان يكون
راس المال ثوبا والمسلم فيه حنطة ولا يرد علينا راس المال اذا كان عينا فانه
يشترط قبضه وقد اخذ راس المال شبها بالمبيع لانه ليس بمبيع حقيقة وقد
حققناه في موضعه وقول فخر الاسلام رحمه الله ولا ينعكس تعليله لان بيع السلم

لم تشمل اموال الربوا ومع ذلك وجب فيه القبض مشكل الا ان يراد به لم تشمل اموال الربوا
بحسب بل يجوز ان يكون راس المال مما لا يجري فيه الربوا بان كان ثوبا وعبارة التقويم
فان القبض شرط في باب السلم وان لم تشمل على اموال الربوا اوضح واذا تعارض ضربا
ترجيح كان الرجحان في الذات احق منه في الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة له
اعلم ان هذا بيان المخلص عن تعارض وجوه الترجيح واصله ان كل محدث فوجوده
بصورته ومعناه الذي هو حقيقة وجوده ثم تقوم به صفات تعقب الوجود
فاذا تعارض ضربا ترجيح احدهما لمعنى في الذات والثاني لمعنى في الحال على مخالفة الاول
كان الرجحان في الذات احق من الرجحان في الحال لان الذات اسبق وجودا من الحال
فيصير كالاجتهاد امضى حكمه لا يحتمل النسخ باجتهاد يحدث من بعد ولان الحال
قائمة بالذات تابعة لها فلو اعتبرنا الحال على مضادة الاول لكان التبع مبطلا
للاصل ناسخا له وذا لا يجوز وبيان هذا فيما اتفقوا عليه ان ابن ابن الاخ لاب وام
او لاب احق بالعصوبة من العم لان المرجح فيه معنى في ذات القرابة وهي الاخوة التي
هي مقدمة على العمومة والمرجح في العم الحال وهي زيادة القرب وكذا العمة لام
مع الخال لاب وام اذا اجتمعا فللعمة الثلثان وللخال الثلث لان المرجح في
حقها معنى في ذات القرابة وهو الادلاء بالاب اذ الاصل قرابة الاب والخال
ترجح بحاله وهو اتصاله من الجانبين بام الميت وابن الاخ لاب وام احق بالعصوبة
من ابن الاخ لاب لانهما استويا في ذات القرابة فصرنا الى الترجيح بالحال وهو
زيادة الاتصال وان ابن الاخ لاب وام لا يرث مع ابن الاخ لاب لان ابن الاخ
لاب تقدم في العصوبة باعتبار الحال لما استويا في ذات القرابة وهي الاخوة وقول
فخر الاسلام رحمه الله للرجحان في الذات معناه للرجحان في هذا الذات باعتبار
الحال وهي القرب وفيما اختلفوا فيه كمسائل صنعة الغاصب في الخياطة والصياغة
والطبخ والشي ونحوها فيسقط حق المالك بالطبخ والشي ونحوهما لان الصنعة
قائمة بذاتها من كل وجه اي بذاته وموجوده من كل وجه ولا يضاف حدوثها الى

الى صاحب العين بل يضاف الى الغاصب لانه بفعله ولو اضيف الى صاحب العين لكان له
للغاصب والعين هالكه من وجه لتبدل الاسم تبدل دليل المسمى وهو من ذلك الوجه يضاف
الى صنعه الغاصب اي هالكه العين يضاف الى الغاصب لان الهلاك بفعله فصار
ضامنا بدلها وهو انه كونها هالكه فصار الحادث بعمل الغاصب قايما من كل وجه فيرجح
ما هو قايم من كل وجه على ما هو قايم من وجه وقال الشافعي رحمه الله صاحب الاصل
احق لان الصنعه قايمه بالمصنوع تابعه للمصنوع له والجواب ان ما ذكره يرجع
الى الحال والرجحان بحسب الوجود احق من الرجحان بحسب الحال وكقولنا ان
صوم رمضان وكل صوم عين انه يجوز بالنيه قبل انتصاف النهار لان الصوم ركن
واحد تعلق جوازه بالنيه فاذا وجدت النيه في البعض دون البعض رجحنا بامر
النيه باكثر الامساك لرجحان جانب الوجود وقال الشافعي رحمه الله اذا عدمت النيه
في جزء من هذا الركن رجحت جانب الفساد احتياطا في العباده والجواب ان
ما ذكره معنى يرجع الى الحال لان الجواز والفساد من باب الحال وما ذكرناه معنى في الذات
والمرجح في الذات اولى الاعتبار من المرجح في الحال وكقول ابي حنيفه رضي الله عنه فيمن
له خمس من الابل السايمه مضى من حولها عشره اشهر ثم ملك الف درهم ثم تم حول الابل
وزكيها ثم باعها بالف درهم انه لا يضم ثمنها الى الالف التي عنده لكنه ينعقد على الثمن
حول جديد فان وهب له الف ضمه الى الالف الاول لانه اقرب الى تمام الحول فيضم الله
احتياطا فان تصرف في ثمن الابل فربح الفاضل الربح الى اصله وان بعد عن الحول
ولا يعتبر الرجحان بالاحتياط في الزكوه بان ينظر الى اقرب المالين حولا لان الالف الربح
متصل باصله اي ثمن الابل ذاتا لكونه حاصلا منه وهي نماوه ومتصل بالالف الاخرى حالا
من حيث القرب الى الحول والذات احق من الحال لما مر والترجيح بغلبه الاشباه
وبالعموم وقله الاوصاف فاسد اعلم ان الكلام في الترجيح في اربعه مواضع في
تفسير الترجيح لغه وشرعه وفي الوجوه التي يقع بها الترجيح وفي بيان المخلص من
تعارض وجوه الترجيح وفي الفاسد من وجوه الترجيح وقد مرت هذه الوجوه

وهي

وهي اربعه احدها ترجيح القياس بقياس اخر وترجيح القياس بالخبر وترجيح الخبر بالخبر
وترجيح بالنص وترجيح النص بالنص لما مر ان ما يصلح حجه لا يصلح مرجحا ويلي
فيه خلاف الشافعي رحمه الله فقد قال صاحب المحصول فيه مذهب الشافعي رحمه الله
حصول الترجيح بكثره الادله لان الامارات متى كانت اكثر كان الظن اقوى والثاني
الترجيح بغلبه الاشباه كقولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد بوجه وهو المحرميه
ويشبه ابن العم بوجه لجواز وضع الزكوه لكل واحد منهما في صاحبه وحل حليله
كل واحد منهما لصاحبه وقبول الشهاده من الطرفين وجريان القصاص
من الطرفين بخلاف الولد مع الوالد فانه لا يجب القصاص من الطرفين بل طرف
واحد وهو قتل الولد والده فاما قتل الوالد ولده فلا يوجب القصاص فكان
هذا اولى وهذا فاسد لان كل شبه يصلح قياسا فيصير كترجيح القياس بقياس
اخر وهذا بخلاف الترجيح بكثره الاصول فان الوصف هناك المسح وهو واحد
ولكن الاصول كثيره وهنا الاصل واحد وما هو ركن القياس وهو جريان
القصاص من الطرفين وكذا وكذا وكذا متعدد وكل واحد منها صالح للجمع
بين المقيس والمقيس عليه فيكون كترجيح القياس بقياس اخر والثالث
الترجيح بعموم العله كقولهم الطعم اولى بالتعليه لانه يعم القليل والكثير اي التفاحه
والحفنه وما يدخل تحت الكيل والتعليل بالقدر يخص الكثير وهذا فاسد لان
العله خلف النص والنص لا يترجح بعمومه فكيف يترجح العله الخاص من النص
اولى عندهم وكان ينبغي ان يجعل العله الخاصه اولى ولان التعدي غير مقصود
عندهم لان التعليل بالعله القاصره جايز عندهم فبطل الترجيح به وعندنا
صار عله بمعناه وهو التاثير لا بصورته والعموم صوره لانه من اوصاف
الصيغه والرابع الترجيح بقله الاوصاف فيقال ذات وصف احق
من ذات وصفين لقولهم ان علتنا وصف واحد وهو الطعم والجنس شرط فكان
اولى من علتكم وهو القدر والجنس وهذا فاسد لان العله خلف النص والنصان

اذا قابلا لم يترجح احدهما لكونه اوجز عبارة فكذا هنا بل اولى لان الحكم ثابت بصيغة
النص ويتحقق في ذلك التطويل والايجاز وهنا باعتبار المعنى المؤثر ولا يتحقق فيه
الايجاز والتطويل وا ذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا من وجوه
كانت غايته ان يلجئ الى الانتقال وهو اما ان ينتقل من علة اخرى لاثبات الاولى
او ينتقل من حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى او ينتقل الى حكم اخر وعلة اخرى او ينتقل
من علة الى علة اخرى لا لاثبات الحكم الاول ولا لاثبات العلة الاولى وهذه الوجوه صحيحة
الا الرابع لا الاول فلانه ما ضمن بالعلة ابتدا الا تصحيح الحكم بقول الصحابي
لاثبات القياس فمنوزع فاحتج لتصحيح قول الصحابي بخبر الواحد فنوزع فاحتج
لتصحيح خبر الواحد بالكتاب وذلك كقولنا الخارج من غير السبيلين ينقض الوضوء
قياسا على الخارج من السبيلين فيقول السايل لا اسلم بان القياس حجة فاحتج المجيب
بقول عمر رضي الله عنه لابي موسى اعرف الامثال والاشباه وقس الامور عند ذلك فيقول
السايل لا اسلم بان خبر الواحد حجة فيحتج بقوله عليه السلم اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر فيقول لا اسلم بان خبر الواحد حجة فيحتج بقوله تعالى واذ
اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فان الله اوعدهم
بالكتمان وترك البيان وحقيقة هذه الاضافة تناول كل واحد من احاد الجمع
لما عرف من الحكم في الجمع المضاف الى جماعة انه تناول كل واحد منهم
وكذلك اذا علل بوصف ممنوع فيقال في الصبي المودع انه لا يضمن اذا
استهلك الوديعة لانه سلطه على استهلاكه فلما انكره الخصم احتاج الى اثبات كونه
مسلطا فكان حسنا لانه دام اثبات الحكم بما ذكر من العلة ولا يقدر على اثبات الحكم
بتلك العلة الا باثبات تلك العلة فيكون له اثبات تلك العلة حتى يقدر على اثبات الحكم
بها واما الثاني فلان مقصوده اثبات ما ادعاه والتسليم يحققه فاذا انتقل بعده
الى حكم اخر ليثبته بالعلة الاولى كان ذلك انه كمال فقهه وذلك مثل قولنا ان
الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع

بشرط الخيار للبايع والاجارة فان قال الخصم عندي عقد الكتابة لا يمنع ولكن نقصان الرق
هو الذي يمنع فيقول بهذه العلة وجب ان لا يمكن نقصان في الرق مانع من الصرف
الى الكفارة اذ لا يتضمن ما يمنع فهذا اثبات حكم اخر بالعلة الاولى واما الثالث
فلان ما ادعاه صار مسلما وهو ما ضمن بالعلة الاولى اثبات حكمين لكن مثل هذا لا يخلو
عن نوع غفلة حيث لم يعلل على وجه لا يحتاج الى الانتقال واما الرابع فمن الناس
استحسنه ايضا واحتج بقصة ابرهيم عليه السلم في محاجة اللعين فانه عليه السلم
لما قال ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي واميت قال
ابرهيم فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فانتقل الى حجة اخرى
لاثبات ذلك الحكم بعينه وحكى الله تعالى عنه على وجه المدح دون الذم والصحيح ان
هذا انقطاع لان مجالس النظر تعقد لاظهار الحق فاذا لم يكن متناهيا لم تقع
الابانة الا ترى انه اذا لزمه النقض لم يقبل منه الاحتراز بوصف زايد فلان
لا يقبل منه التعليل المبتدا اولى ومحاجة الخليل عليه السلم مع اللعين ليست من
هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة لانه عارضه بامر باطل وهو قوله انا احيي
واميت اذ اللعين ما كان يحيي ويميت حقيقة الا انه انتقل دفعا للاشتباه اي لان
ابرهيم عليه السلم لما خاف الاشتباه ولا لتباس على العامة انتقل من الحجة الاولى
مع انها كافية الى حجة اخرى لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا مستحسن في طريق
النظر بان يقول المجيب بعد اثبات علته على ما تقول شروعا في جواب اخر
وهذا لان الحجج انوار فضم حجة الى حجة لزيادة الاطمينان كضم سراج الى سراج
لتنوير المكان فيكون حسنا واعلم ان الانقطاع على اربعة اوجه اظهرها السكوت
كما اخبر الله تعالى عن اللعين بقوله فبهت الذي كفر والذي يليه جحد
ما يعلم ضرورة والثالث المنع بعد التسليم فانه يعلم انه لا شي حمله على المنع
الا عجزه عن الدفع لما استدل به خصمه والرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة
التي قصد اثبات الحكم بها حتى انتقل منها الى علة اخرى لاثبات الحكم فان

بطل في الانقطاع

ذلك لانقطاع العباره عن قصور المراد عن طلوع معناه وعجز عن اظهار مراده ومبتغاه
وهذا العجز بطين العجز اشدا عن اقامه الحجه على ادعاه وهو كانقطاع المسافر في الطريق
فانه عجز عن الوصول الى مقصده الذي يرومه حمله ما شرحنا بالحجج التي
سبق ذكرها شاملا بقاصل باب القياس من الكتاب والسنه والاجماع شان الاحكام
المشروعه وما يتعلق به الاحكام المشروعه وهي الاسباب والعلل والشروط وانما
يصح التعليل للقياس بعد معرفه هذه الجمله اما العله والشرط فظاهر وكذا السبب لان
من الاسباب ما هو في معنى العله فلهذا احتيج الى ذكرها اما الاحكام فاربعه حقوق
الله تعالى خالصه وحقوق العباد خالصه وما اجتمعا فيه وحق الله تعالى غالب
كحد القذف والدليل على انه مشتمل على حق العبد انه شرع لصيانه عرض العبد كالقصاص
شرع لصيانه النفس وعرضه حقه وليدفع العار عن المقذوف وهو ينتفع به
الخصوص ويشترط فيه الدعوى لقبول الشهاده ولا يبطل بالتقادم ويجب على
المستامن في دارنا ويقيمه القاضي بعلم نفسه ولا يصح الرجوع بعد الاقرار والدليل
على انه مشتمل على حق الله تعالى انه شرع زاجرا ولهذا سمي حدا والحدود شرعت زواجر
صونا للعالم عن الفساد ويستوفيه الامام دون المقذوف ويتنصف بالرق والعقوبات
الواجبه لله تعالى تتنصف بالرق لا حقوق العباد ولا يحلف القاذف وانما غلبنا
حق الشرع لان ما للعبد يتولاه مولاه ولا ينعكس اذ لا ولايه للعبد في استيفاء
حق الشرع الا نيابه عنه وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه
حق الله تعالى حتى يسقط بالشبهه وهو جزاء الفعل في الاصل واجزيه الافعال
تجب حقا لله تعالى وللادمي بنيان الرب كما ورد به الحديث ولكن لما كان وجوبها
بطريق المماثله والجبران علمنا رجحان حق العبد فيه ولهذا يجري فيه الارث
والعفو والاعتياض بطريق الصلح بالمال كما في سائر حقوق العباد حتى لو ان قتل
السلطان انسانا فانه يؤاخذ به كما لو اتلف مال انسان بخلاف ما اذا قذف
انسانا فانه لا يؤاخذ به كما لا يؤاخذ بحد الزنا وانما حد قطاع الطريق فخالص حق الله

ولهذا لا يجب على المستامن اذا ارتكب سببه في دارنا كحد الزنا والسرقه بخلاف حد القذف
وهذا لانه جزاء المحاربه مع الله تعالى فيكون حقه ضروره وحقوق الله تعالى ثمانيه
انواع عبادات خالصه كالايمان وفروعه وهي انواع اصول ولواحق وزوائد فالتصديق
في الايمان محكم لا يحتمل السقوط بعذر الاكراه ولا بغيره من الاعذار ولا تبديله بغيره حتى يجب
الكفر بحال والاقرار باللسان ركن في الايمان عند الفقهاء ملحق بالتصديق وهو اصل
دليل التصديق فانقلب ركنا في احكام الدنيا والاخره حتى اذا صدق بقلبه ولم يقر
باللسان بعد التمكن منه لا يكون مومنا عند الله تعالى لان ما عندهما اذ الايمان عندهم
الاقرار باللسان والتصديق بالجنان وقد صيروا اصلا في احكام الدنيا حتى
اذا اكره الكافر على الايمان فامن صح ايمانه في احكام الدنيا بناء على وجود احد الركنين
وهو الاقرار وان كان قيام السيف على راسه اماره بينه على انه غير مصدق بقلبه لكن
الاسلام يعلو ولا يعلى ولهذا لا يحكم بالرده اذا اكره المراة عليها لان الاداء في الرده دليل
محض عليها في الضمير لا ركن وقد قام الدليل على عدم الكفر وهو قيام السيف على
راسه فلهذا لا يحكم بكفره ومن كذب بقلبه ولم يقر بلسانه كان كافرا فاما الاجماع فعلم
ان الاقرار بالرده ليس ركنا فيها بل هو دليل محض لوجود الرده بدون الاقرار والاصل
في فروع الايمان الصلوه وهي عماد الدين ما خلت عنها شريعه المرسلين وهي تشتمل
على الخدمه بظاهر البدن كالقيام والركوع والسجود وغيرها بباطنه كالنيه و
الخضوع والخشوع ولكنها لما صارت قربه بواسطه البيت الذي عظمه الله تعالى
بالاضافه الى ذاته بقوله ان طهرا بيتي كانت دون الايمان الذي صار قربه بلا واسطه
فلذا صارت من فروع الايمان لا من نفس الايمان ثم الزكوه التي تعلقت بالحديث الى
النعمه وهو المال فالنعمه الدنيويه ضربان نعمة البدن ونعمة المال والعبادات
شرعت لاظهار شكر النعمة بها وهي دون الصلوه لان نعمه البدن اصل ونعمة
المال فرع فالمال وقايه النفس والصلوه صارت قربه بواسطه الفقلة
التي هي جماد وهي ليست من اهل الاستحقاق للصلوه وجودا ولهذا الوجاف

العدو او السبع سقط عنه التوجه الى الكعبه والزكوه صارت قربه بواسطه الفقير الذى يصلح ان يكون مستحقا بنفسه لحاجته لان الفقير يستحق الكفايه من الله تعالى والله تعالى احال الفقير على الغنى وكان له ضرب استحقاق فى الصرف اليه حتى قال بعض العلماء انه مستحق حقيقه ومتى كانت الواسطه اقوى كانت جهه القربه ادنى ومتى كانت الواسطه ادنى كانت جهه القربه ادنى اعتبارا لقصور الاخلاص وكماله ثم الصوم الذى يتعلق بقيمه البدن وهو قربه ملحقه بالاصل اعنى بالصلوة كانها وسيله الى الاصل فيه يتم الحضور والخشوع والصوم رياضه والصلوه خدمه ومناجاه مع الرب جلت عظمته والدابه بالرياضه تصلح لركوب الملك ولا تصير قربه الا بواسطه النفس المايله الى الشهوات واللذات وهى اماره بالسوء كما وصفها الله تعالى ففى قهرها بالكف عن اقتضا شهوتها لا ستغاء مرضات الله تعالى معنى القربة وهو دون الواسطتين الاوليين لان الواسطه فى الصلوه والزكوه غير العابد خارجه عنه والنفس ليست بخارجة عنه فتكون فى كونها واسطه دون الاوليين فهذا يقتضى ان يكون الصوم افضل من الصلوة والزكوه الا ان الصوم شرع وسيله الى الصلوه لما بينا فكان دونها والزكوة اصل بنفسها وليست بتبع لغيرها فكانت اقوى من الصوم ولما لم يصر قربه الا بواسطه النفس صار من جنس الجهاد قال عليه السلام الجهاد جهادان احدهما افضل من الاخر وهو ان يجاهد نفسك وهو الاكبر وهذا لان حسن الجهاد باعتبار انه قهر اعداء الله تعالى والمومنين والنفس عدو الله تعالى لما ورد فى الوحى عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتى وعدو المومنين قال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التى بين جنبيك ثم الحج الذى هو الزياره للبيت المعظم وهو لا يتادى الا بافعال تختص باوقات مخصوصة وامكنة معلومة وهو عباده هجرة و سفر فكان دون الصوم لان فيه قهر عدو الله تعالى وكان وسيلة الى الصوم لان به يبعد عن الاهل والوطن فيضعف نفسه وتنكسر شهوته فكان اقدر على الصوم بواسطته وهذا مما يعرفه اهل الرياضة والعمرة سنه فيه تابعة للحج كسنن الصلوه

ولما كان افعالها من جنس افعال الحج وكان دون افعال الحج لم يكن مثله بل يكون تبعا له ثم الجهاد الذى شرع لاعلاء الدين وهو فرض عين فى الاصل لان اعلاء الدين فرض على كل مسلم لكن المقصود لما كان كسر شوكه المشركين ودفع شرهم عن المسلمين وهو يحصل بالبعض صار من فروض الكفايه فسقط بقيام البعض به عن الباقين الا ترى ان الواسطه كفر الكافر وذلك جنايه مقصوده بالرد والمحو فاذا حصل هذا المقصود بالبعض سقط عن الباقين والاعتكاف قربه زايده لما من فى شرطها اى الصوم من منع النفس عن اقتضا شهوتى البطن والفرج وهو مشروع لتكثير الصلوة حقيقه او حكما بانتظار الصلوه اذ المنتظر للصلوه كانه فى الصلوه بالحديث ولذا اختص بالمساجد لانها معده للصلوه وكان من التوابع وعقوبات كامله كالحدود نحو حد الزنا والسرقه وشرب الخمر شرعت لصيانه الانساب و الاموال والعقول وانما كانت كامله لانها وجبت بجنايه كامله وكان الجزا المرتب عليها عقوبه كامله وعقوبه قاصره كحرمان الميراث بالقتل وتسميها اجزيه بفرقه بين الكامل والقاصر ثم حيث العقوبه لا يثبت فى حق الصبى لان اهليه العقوبه لا تسبق الخطاب وثبت فى حق الخاطى لانه بالغ عاقل يوصف بالتقصير ولزمه ولزمه الجزاء القاصر ولم يلزمه الكامل والصبى لا يوصف بالتقصير اصلا فلا يثبت فى حقه العقوبه القاصره والكامله ولا تثبت الحرمان فى حق القاتل والسايق وحافر البير وواضع الحجر فى غير ملكه بان وضع حجرا على الطريق فوقع مورثه فيه ومات الشاهد اذا رجع عن شهادته بان شهد عند القاضى ان اخى فلانا قتل فلان عمدا وقضى بالقصاص ثم رجع عن شهادته بعد القصاص لانه جزاء على مباشره القتل المحظور قال عليه السلام لا ميراث لقاتل وقد رتب الحكم على اسم مشتق من القتل فيكون القتل سببا والموجود من هولاء تسبيب لا مباشره القتل اذ المباشر ان يتصل فعله بغيره فيحدث منه التلف كما لو جرحه فمات والمسبب ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقه فعله والتلف

يحصل باثر فعله كما في حفر البير وحقوق دايره بين العباده والعقوبه كالكفارات
ففيها معنى العباده في الادا لانها تودى بما هو محض العباده وهو الصوم والتحرير
واطعام المساكين ويشترط فيها النيه ويجب بطريق الفتوى ويومر من عليه بالادا
بنفسه ولا يستوفى منه كرها ولا يفوض اقامة شى من العقوبات على المرء الى نفسه
وفيها معنى العقوبه لانها لم تجب ابتدا بل الاجزيه والعقوبه هي التي تجب جزاء للفعل
فاما العباده فيجب مبتداه وهي لم تجب مبتداه بل يجب بعد الفعل وسميت كفاره
باعتبار انها ستاره للذنب فمن هذا الوجه عقوبه وجهه العباده فيها غالبه عندنا
لان سببها لما كان دايرا بين الحظر والاباحة كاليمين المعقوده على امر في المستقبل و
القتل خطا دل انها يجب عباده وعقوبه اعتبارا للحظر والاباحه والادا عباده
محضه لما بينا فترجحت جهه العباده ضروره ولان وجوبها على الخاطى والناسى و
المكروه دليل على رجحان جهه العباده اذ لو لم تكن راجحه لما وجبت على هولاء
لانه حينيذ اما ان تكون جهه العقوبه راجحه على جهة العباده او تستوى الجهتان
وعلى التقديرين يمتنع الوجوب اما على الاول فظاهر لان العقوبات لا تجب مع
الشبهات وكذا على الثاني لانها بالنظر الى جهة العباده تجب وبالنظر الى جهة العقوبه
لا تجب فلا تجب بالشك وهي مع رجحان جهه العباده فيها جزاء الفعل حتى راعينا
فيها صفه الفعل حتى اذا كان الفعل دايرا بين الحظر والاباحة تجب الكفاره والا
فلا ولهذا لم توجب بقتل العمد واليمين الغموس لان سبب كبيره محضه
غير موصوف بشى من الاباحة ولم توجب على المسبب كالحافر وواضع الحجر
ونحوهما لانها جزاء الفعل ولا فعل من هولاء لما مر وعلى الصبى لانها من الاجزيه
فتستدعى سبق الجنايه وهو ليس من اهلها لعدم الخطاب والشافعي رحمه الله
جعل كفاره القتل جعل كفارة القتل ضمان المتلف وذا غير سديد في حقوق الله تعالى
لان ضمان المتلف انما شرع بطريق الجبران لما لحق المتلف عليه من الخسران والله تعالى
تعالى عن ان يلحقه خسران ليحتاج الى الجبران بخلاف الديه فانها ضمان المتلف

اجماعا

اجماعا ولهذا يجب على المسبب وكذلك جهه العباده راجحة في الكفارات كلها لما وردنا في
كفارة القتل واليمين ولهذا لم يجب على الكافر لانه ليس من اهل العباده وما خلا كفاره
الفطر فان جهه العقوبه فيها غالبه على جهه العباده وهي تجب عقوبه حتى ان وجوبها
يستدعى جنايه كامله وان كانت تودى عباده ولهذا يسقط بالشبهات كالحدود و
يسقط باعتراض المرض والحيض اذا وجبت قبل ذلك لتمكن الشبهه ومن اصبح
مقيما في رمضان صايما ثم سافر في خلال رمضان لا يباح له الفطر ولكنه اذا افطر
متعمدا لا يجب عليه الكفاره لوجود السفر المرخص في الجمله فيصير شبهه لظاهر قوله
عليه السلم ليس من البر الصيام في السفر ولم توجب على من افطر متعمدا بعدما راى هلال
رمضان وحده ورد القاضي شهادته للشبهه الناشيه من قضاء القاضي من هذا اليوم
من شعبان وان كان صوم هذا اليوم واجبا عليه بالاتفاق والظاهر قوله عليه السلم
صومكم يوم تصومون لان هذا اليوم ليس يوم صومهم وللشبهه في الرويه لاحتمال
انه راى خيالا فظنه هلالا والشافعي رحمه الله الحق كفاره الافطار بساير الكفارات
ونحن رجحنا جهه العقوبه فيها بقوله عليه السلم من افطر في رمضان متعمدا فعليه
ما على المظاهر وكفارة الظهار عقوبه وسببها حرام بالاجماع وبقول الاعرابي
حيث قال هلكت واهلكت والهلاك الحقيقي غير مراد به اجماعا فيكون الحكمي مرادا
وذا انما يكون بارتكاب سبب العقوبه وبعدم وجوبها على الخاطى ولو كانت كساير
الكفارات لوجبت عليه ولان الصوم حق الله تعالى خالصا والطباع مايله الى الجنايه
عليه خصوصا في ايام الصيف باعتبار الجوع والعطش فاستدعى زاجرا فيكون
ذلك حقه ايضا لكنه لما لم يكن حقا مسلما تاما لان تمام الصوم انما يكون بغروب الشمس
صار قاصرا فاوجبناه بالوصفين اي بوصف العباده والعقوبه ويجوز ان يكون
الوجوب بطريق العقوبه والاستيفاء بطريق العباده كالحدود لان اقامة
السلطان عباده لانه مامور به ويثاب على ذلك والثواب انما يلق بالعباده و
القربه ولا يجوز ان يكون الوجوب بطريق العباده والاستيفاء بطريق العقوبه لحال

فصار الاول اولى ولهذا قلنا تتداخل الكفارات في الفطر لتمكن الشبهة في الثابت لفوات
المقصود وهو الانزجار بخلاف كفارة اليمين وغيرها وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة
الفطر ولهذا لا تتأدى بلا نية العبادة ولا تجب الا على المالك ويشترط لها النصاب
وتسمى صدقة الفطر كالزكوة ولهذا يقال زكوة الرأس وتجب على الغير بسبب الغير
كالنفقة ويدل عليه قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون ولما لم تكن عبادة خالصة لم تشترط
لها كمال الاهلية من العقل والبلوغ وتجب على الصبي والمجنون في مالهما كالنفقة تجب
عليهما لذي رحم محرم منهما بخلاف الزكوة ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر لانه مصروف
الى الفقراء كالزكوة ولهذا لا يبتدأ على الكافر لانه ليس من اهل العبادة واجاز محمد رحمه الله
بقاءه على الكافر لانه لما تردد بين المؤنة والعبادة لم يجب عليه في الابتداء بالشك و
مؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج لان سببه الاشتغال بالزراعة مع الاعراض عن
الاسلام بخلاف العشر والاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد وهو
سبب الذل في الشريعة لقوله عليه السلام حين رأى آلة الزراعة في دار قوم ما دخل
هذا بيت قوم الا ذلوا وقوله عليه السلام اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر
فقد ذللتم وظفر بكم عدوكم وكل واحد من العشر والخراج شرع مؤنة لحفظ الاراضي
وابر الاهل لان الغزاة انما استحقوا الخراج لانهم يدفعون عن دار الاسلام بدكل جبار
وذا انما يكون بدعاء الفقراء لقوله عليه السلام انما تنصرون بضعفائكم فانما صارت
الاراضي محمية عن الاعادي بباس الغزاة المجاهدين ودعاء الفقراء المتهجدين واعتبار
ان في الخراج معنى العقوبة لا يبتدأ على المسلم لان الاسلام سبب العز قال الله تعالى
ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ويبقى عليه بعد اسلامه لانه لما تردد بين المؤنة
والعقوبة لا يجب على المسلم ابتداء بالشك ولا يسقط بعد الوجوب اذا اسلم
بالشك لان المسلم من اهل المؤنة ابتداء وبقاء والاسلام لا ينافي صفة العقوبة
كما في الحدود وكذلك قال محمد رحمه الله في العشر في حق الكافر اذا اشترى ارضا
انه يبقى كما كان لكونه مؤنة وان كان لا يجب ابتداء لكونه عبادة وقال ابو حنيفة رضي الله عنه

ينقلب

ينقلب خراجا وقال ابو يوسف رحمه الله يجب تضعيفه لان في العشر معنى العبادة
والكفر ينافي صفة القربة من كل وجه فلا يمكن ابقاؤه والتضعيف اولى من التغيير
الى الخراج لان فيه تغيير الوصف وفي ايجاب الخراج تغيير الاصل والوصف والشرع
ورد بالتضعيف في الجملة كما في حق بني تغلب واما الاسلام فلا ينافي وجوب
العشر به من كل وجه ولهذا يبقى الخراج وعن محمد رحمه الله روايتان في مصرف
هذا العشر في رواية يصرف الى المقاتلة كالخراج لانه مأخوذ من الكفار وفي رواية
يصرف الى الفقراء باعتبار المؤنة فيصرف حيث كان مصروفا قبله والجواب
عن كلام محمد رحمه الله ان العشر غير مشروع على الكافر الا بشرط التضعيف
فكان القول بوجوب العشر عليه بدون التضعيف خرقا للاجماع وعن كلام ابي يوسف
رحمه الله ان التضعيف ضروري ثبت بخلاف القياس باجماع الصحابة رضي الله عنهم
في قوم باعيانهم لمصلحة رأوها وهو ان لا يلحقوا بالروم ولا يصيروا عونا علينا وكانوا
يستنكفون عن قبول الجزية ويقولون انا نعطي ضعف ما يعطي المسلمون ولا نعطي
الدنية فقبل عمر رضي الله عنه منهم وقال هذه جزية فسموها ما شئتم وغيرهم من
الكفار يؤخذ منهم الجزية ولا يصار الى التضعيف مع امكان الاصل وهو الخراج
اذ المصير الى الخلف عند العجز عن الاصل والعجز موجود في حق بني تغلب غير
موجود في حق غيرهم فصار الصحيح ما قاله ابو حنيفة رضي الله عنه وهو ان ينقلب
خراجا وحق قائم بنفسه كخمس حق ثبت لله بحكم انه المالك لا شيئا يتعلق بذمة
الغنائم والمعادن صح
المكلف ولا مدخل لفعل العبد فيه اصلا بخلاف الصلوة والزكوة فان لفعل
العبد مدخلا فيهما اذ الصلوة عبارة عن الافعال المعلومة والزكوة عبارة عن
اداء جزء من المال النامي الى الفقير وهذا لان الجهاد حقه فصار المصاب
له كله قال الله تعالى قل الانفال لله وللرسول لكنه اوجب اربعة اخماسه
للغانمين منة منه عليهم ولم يكن حقا لزمنا اداؤه طاعة له كالصلوة والزكوة
بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى السلطان اخذه وقسمته نيابة عن الله تعالى

ولهذا جاز صرف الخمس الى الغانمين الذين استحقوا اربعة الاخماس عند حاجتهم بخلاف
الزكوات والصدقات فانها لا ترد الى ملاكها بعد الاخذ منهم ولهذا حل الخمس
لبنى هاشم لانه لما لم يجب على العبد اداؤه لم يصر من الاوساخ بخلاف الصدقات
لانها صارت من الاوساخ باعتبار اداء العبد طاعة غير انا جعلنا النصرة علة
لاستحقاق الخمس لانها من الافعال والطاعات وكانت اولى بالكرامة اذ النصرة
طاعة والمطيع يستحق الكرامة والمراد بها النصرة المخصوصة وهو الانضمام الى
رسول الله عليه السلم بقوله انهم لن يزالوا معى فى الجاهلية والاسلام هكذا وشبك
بين اصابعه حين قال عثمان وجبير بن مطعم انا لا ننكر فضل بنى هاشم لمكانك
الذى وضعك الله فيهم فما بالنا وبنو المطلب فى القرابة اليك على السواء فما بالك
اعطيتهم وحرمتنا ولانا نعتبر الخمس باربعة الاخماس فانه يستحقها من ينصر
لا من له القرابة بالاجماع وعند الشافعى رحمه الله العلة هى القرابة لانه تعالى
قال ولذى القربى والحكم اذا ترتب على اسم مشتق كان ماخذ الاشتقاق علة له
كما عرف ولنا قرابة النبى عليه السلم حلقة فلا تصلح علة لاستحقاق شىء ولان المراد
قرب النصرة لا قرب القرابة ولا يكون فيها محبة ولان صيانة قرابة النبى عليه السلم
عن اعواض الدنيا واجبة قال الله تعالى قل لا اسالكم عليه اجرا ان اجرى الا
على رب العالمين ولا يجوز ان يكون النصرة وصفا للقرابة حتى يترجح بها القرابة
علة لما مر ان ما يصلح علة بنفسه لا يصلح مرجحا ولانها تخالف جنس القرابة
لانها فعل اختيارى والقرابة جبرية فلم يصلح وصفا مرجحا كالزوجية فيما اذا
ترك ابنى عم احدهما زوج لانها تخالف قرابة العمومة فلا تصلح مرجحة ولما كانت
الغنيمة كلها لله تعالى لان الجهاد حق الله تعالى خالصا ولست الغنيمة تملك عند
تمام الجهاد حكما لا بالاخذ مقصودا والجهاد انما يتم حكما بالاحراز بدار الاسلام
لانهم ما داموا فى دار الحرب فهم قاهرون لا مقهورون دارا فلو كانت الغنيمة
لنا ثم باخذنا كما يتحقق منا لوجود الاستيلاء على مال مباح كالصيد عند

وبتنى

وبتنى على الاصل مسايل كثيرة منها انه لا يجوز القسمة فى دار الحرب ولا يورث نصيب
من مات من الغانمين قبل الاحراز واذا لحقهم مدد قبل الاخراج صاروا شركاء فى الغنيمة
واما الزوايد والنوافل والسنن والاداب لكونها زائدة على الواجبات وحقوق
العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما كالدية ونحوها وهذه الحقوق
تنقسم الى اصل وخلف اى هذه الحقوق كلها سواء كانت حق الله تعالى او حق العباد
تنقسم الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار كما هو مذهب الفقهاء
ثم صار الاقرار مستبدا خلفا عن التصديق فى احكام الدنيا وذلك فيمن اكره على
الاسلام فانه يحكم بايمانه وان عدم منه التصديق ثم صار اداء احد الابوين فى
حق الصغير خلفا عن ادائه اى سبب التصديق والاقرار من احد الابوين يثبت
الايمان فى حق الولد الصغير على انه خلف عن التصديق والاقرار فى حقه
ثم صار اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين فى اثبات الاسلام فى الذى يسبى
صغيرا واخرج الى دار الاسلام وحده ثم تبعية السابى حتى ان الصبى اذا
وقع بالقسمة فى سهم رجل من الجند فى دار الحرب فمات هناك يصلى عليه لثبوت
حكم الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا عن الخلف بل كل ذلك خلف عن اداء الصغير
لكن البعض مرتب على البعض وذلك كالوارث فانه خلف عن المورث
وان كان الاقرب مقدما فان الابن مقدم على ابن الابن ولا يكون ابن الابن عند
عدم الابن بل هو خلف عن الميت لا يعتبر اداء احد الابوين مع اداء الصغير
بنفسه اذ لا عبرة للخلف مع وجود الاصل وكذلك فى حق المعتوه والمجنون
وكذلك الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه فى حصول الطهارة التى هى
شرط الصلوة وهذا الخلف عندنا مطلق وعند الشافعى رحمه الله ضرورى
ولهذا لم يعتبر التيمم قبل دخول الوقت فى حق اداء الفريضة ولم يجوزوا اداء
الفريضتين بتيمم واحد لانه خلف ضرورى فيشترط لتحقق الضرورة الحاجة
الى اسقاط الفرض عن ذمته ولا ضرورة قبل الوقت وباعتبار كل فريضة

يجدد ضروره اخرى ولم يجوز التيمم للمريض الذى لا يخاف الهلاك على نفسه لان الضروره
انما تحقق اذا خاف الهلاك على نفسه وجوز التحرى فى انا ان طاهر ونجس لان
الضروره لا يتحقق مع وجود الماء الطاهر والوصول الى الماء الطاهر ممكن
بالتحرى فلا يصار الى التيمم وشرط طلب الماء لان الضروره قبل الطلب لا يتحقق
وعندنا هو خلف مطلق عند العجز عن الاصل والخلف يودى حكم الاصل فيثبت الحكم
به على الوجه الذى يثبت بالاصل ما بقى العجز ولهذا جوزنا جميع الصلوات
وقلنا فى الانائين لا يتحرى لان التراب طهور مطلق عند العجز وقد ثبت العجز
بالتعارض لانهما لما تعارضا تساقطا فصار كان لم يكونا والاصل فيه قوله عليه السلم
التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء فتبين انه كالماء عند عدم الماء
لكن الخلافه بين الماء والتراب فى قول ابى حنيفه وابى يوسف رحمهما الله وعند
محمد وزفر رحمهما الله بين الوضوء والتيمم ويبتنى عليه مسله امامه المتيمم المتوضين
فعند محمد وزفر رحمهما الله لا يؤم المتيمم المتوضين لان التيمم لما كان خلفا عن
الوضوء كان المصلى صاحب الاصل والمتيمم صاحب الخلف وليس لصاحب
الاصل القوى ان يبنى صلوته على صاحب الخلف الضعيف لان بنا القوى
على الضعيف لا يجوز كما لا يجوز اقتدا الراكع والساجد بالمومى وعندهما لما كان
التراب خلفا عن الماء فى حصول الطهاره وكان شرط الصلوه بعد حصول
الطهاره موجود فى حق كل واحد منهما بكماله فيجوز اقتداء احدهما بالاخر كالماسح
مع الغاسل وقد يكون التيمم خلفا ضروريا فى حال وجود الماء وهو ان يخاف
فوت صلوه الجنازه ان لو اشتغل بالوضوء فالخلافه هنا بطريق الضروره
عند محمد رحمه الله حتى ان من تيمم لجنازه وصلى عليها ثم جى بجنازه اخرى يلزمه
تيمم اخر عنده وان لم يجد بين الجنازتين من الوقت ما يمكنه ان يتوضا فيه وفى عند
ابى حنيفه وابى يوسف رضى الله عنهما يجوز له ان يصلى على الجنازه ما لم يدرك من الوقت
مقدار ما يمكنه ان يتوضا فيه على وجه لا يفوته الصلوه على جنازه لان تيممه

فصح

تدصح ولا يزول الا بالحدث او القدره على استعمال الماء ولم يوجد واحد منهما وله
ان التيمم الذى صلى على الجنازة الاولى بطل بعد الفراغ من الاولى لفوات الضروره
نعم قد جاءت ضروره اخرى لكنها لم تعتبر فى حق بقا تلك الطهاره الاترى ان
صاحب العذر اذا خرج الوقت تنتقض طهارته وان دخل وقت اخر لما خرج
الوقت لما ان الطهاره ضروريه فكذا هنا الخلافه ضروريه عنده فتبطل التيمم
الواقع لتلك الصلوه ويحتاج الى تيمم اخر وعندهما لما لم تكن الخلافه ضروريه
بقى الطهاره لانه خلف مطلق عند العجز عن استعمال الماء وقد وجد اذ الكلام
فيه وقيل هذه المسله بناء على ما مر ان الخلفيه بين التيمم والوضوء عنده
وحصول الطهاره به لضروره خوف الصلوه وقد انتهت باداء الصلوه
فينتهى حكمه غايه ما فى الباب ان الجنازه الثانيه اذا حضرت تحققت الضروره
ايضا الا ان الخلفيه قد انتهت بالفراغ من الصلوه الاولى لان التيمم من الافعال
وهى اعراض لا بقاء لها فكما وجدت تلاشت واضمحلت فلا يمكن بقا الخلفيه
وهو معدوم وانما ابقيناه ضروره اداء الصلوه فلم يبق بعد الفراغ منها اذ
الثابت بالضروره يتقدر بقدرها وعندهما بين الماء والتراب وهما باقيان
لانهما من الاعيان حال حضور الجنازه الثانيه ويمكن بقا الخلفيه بينهما لتحقق
الضروره الحادثه واذا بقيت الخلفيه بقيت الطهاره اذ شرط بقا الطهاره
بالتيمم بقا الخلفيه للتراب وقد وجد فلا يجب عليه التيمم ثانيا وفى الصلوه
والصوم خلفهما القضاء وعند العجز عنه الفديه وفى الحج احجاج الغير و
فى حقوق العباد قيمه المتلفات او مثلها والكلام فى الاصل والخلف انما
يستقصى فى المبسوط وغرضنا من ايراد هذا الكلام الاشاره الى الاصل
لما ان هذا الكتاب لبيان الاصول والخلافه لا تثبت الا بالنص او دلالته
يعنى ان الخلف انما يجب بما يجب به الاصل والاصل لا يثبت الا بالنص
او دلالة النص لا بالراى فكذا الخلف وهذا بيان الاصل وشرطه عدم الاصل

على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل ويصح الحلف فاما اذا لم يحتمل
الاصل الوجود فلا ونظير هذا في يمين الغموس والحلف على مس السماء اي شرط كونه
خلفا عن الاصل للحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل ثم بالعجز
عنه يتحول الحكم الى الخلف فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلم ينعقد السبب
موجبا للاصل فلم يكن موجبا للخلف فان اليمين الغموس لما لم ينعقد موجبة
للاصل وهو البر لم ينعقد موجبة لما هو خلف عنه وهو الكفارة واليمين
على مس السماء لما انعقدت موجبة للبر كانت موجبة لما هو خلف عن البر
وهو الكفارة وكذلك سائر الابدال لم تشرع الا عند احتمال وجود الاصل
فالتيمم او التراب لما لم يكن موجبا للاصل وهو الوضوء لم يكن موجبا لخلفه
وهو التيمم والطلاق قبل الدخول لما لم يكن موجبا للاصل وهو العدة بالاقراء
لم يكن موجبا للخلف وهو الاشهر وقد مر بيانه فمن اسلم في اخر وقت الصلوة
بعد ما بقي منه مقدار ما لا يمكنه ان يصلي فيه فانه يجب القضاء خلفا عن الاداء
لاحتمال القدرة على الاداء بامتداد الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمان عليه السلام
وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فمن ادعى على اخر انه قتل
اباه عمدا وشهد الشاهدان على ذلك وقضى القاضي به وقتل المشهود عليه
ثم المشهود بقتله حيا فلولي المشهود عليه الخيار ان شاء ضمن الشهود وان شاء
ضمن ولي المشهود بقتله فان اختار تضمين الولي لا يرجع على الشهود بالاجماع
وان اختار تضمين الشهود يرجعون على الولي عندهما خلافا لابي حنيفة
رضي الله عنهم لهما ان سبب الملك للمضمون وهو الدم قد وجد وهو
التعدي الى اداء الشهادة زورا والضمان حيث ادوا بدل دم المشهود
عليه والتعدي والضمان سبب الملك كما في الغصب والمضمون وهو
الدم محتمل ان يكون مملوكا في الجملة غير مستحيل كمس السماء وهذا لان
كون الدم حراما لا ينافي كونه مملوكا لجواز ان يكون المحرم مملوكا فالعصير

اذا

اذا تخمر يبقى مملوكا والدم النجس مملوك لكن السبب لما لم يوثر بالاجماع في الاصل
عمل في بدله وهو الدية فلهذا يرجعون بالدية وان كان الاصل ان يرجعوا ببدل دم
المقتول لتعذر العمل بالاصل كمن غصب مدبرا فغصب منه اخر فمات عند
الثاني او ابق من يده فان المولى اذا ضمن الغاصب الاول يرجع بالضمان
على الغاصب الثاني وان لم يملك المدبر لان السبب انعقد موجبا للاصل
لان ملك المدبر ممكن غير مستحيل ولهذا اذا قضى القاضي بجواز بيعه ينفذ قضاؤه
فثبت الخلف قائما مقامه وكذلك اذا شهد الشهود بان فلانا كاتب هذا العبد
بكذا او قيمته دون بدل الكتابة وقضى القاضي بعتقه ثم رجعوا وضمنهم المولى
قيمة المكاتب كان لهم ان يرجعوا على المكاتب ببدل الكتابة لان السبب
قد انعقد موجبا للاصل وهو الملك في المضمون لمصادفته محله لانه يستند
الى وقت التعدي وهو في ذلك الزمان مملوك فثبت به الخلف وهو الرجوع
ببدل الكتابة لتحقق العجز عما هو الاصل وهو ملك الرقبة وله ان الشهود
متلفون حكما بطريق التسبيب حيث اوجبوا القتل عليهم بشهادتهم والولي
متلف حقيقة لمباشرة القتل وهما سواء في ضمان الدية اذ المسبب ضامن للدية
عند الانفراد كالمباشر ثم اذا اختار تضمين المتلف حقيقة وهو الولي
لا يرجع على الشهود بشي لانه ضمن بجنايته من حيث الاتلاف فكذا اذا اختار
تضمين الشهود لا يرجعون على الولي لانهم ضمنوا بجنايتهم بخلاف ما اذا
شهدوا بالقتل خطا واخذ الولي الدية فانهم يرجعون اذا جاء المشهود
بقتله حيا لانهم لا يضمنون بالاتلاف لان شهادتهم بناء على دعوى المدعي و
المدعي لم يدع حق الاتلاف بل ادعى ملك الدية وصح اخذه له وذلك
وكان وجوب الضمان ثمه باعتبار ملك المال على من الزمه القاضي الدية
فاذا ضمن الولي كان هو المملك والمملوك سالم له واذا ضمن الشهود كانوا
هم الذين ملكوا والمملوك في يد الولي او قد صرفه الى حاجته فيرجعون

عليه بما ملكوه فالمضمون ثم المال وهو محتمل للملك فيملك الشهود لوجود التعدي
والضمان وفي لهما ان السبب انعقد موجبا للاصل ممنوع لان الدم لا يملك بالضمان
بحال ولا يحتمل ذلك فلا ينعقد السبب له فيبطل الخلف لان الخلف يعمل عمل
الاصل والاصل هو الدم المتلف وملك الدم هو ملك القصاص والاصل بنفسه
غير مضمون لو صار ملكا اي لو ثبت ملك القصاص لا يكون مضمونا بنفسه
الا ترى ان من قتل من عليه القصاص لا يضمن لمن له القصاص شيئا فلذلك
خلفه وهو الدية فاذا لم يكن مضمونا لا يثبت حق الرجوع وفي المدبر الاصل مضمون
لو كان ملكا بان كان حيا كذلك بدله

فصل

واما القسم الثاني وهو ما يتعلق
به الاحكام المشروعة فاربعة الاول السبب اعلم ان السبب لغة الطريق الى الشيء
قال الله تعالى وآتيناه من كل شيء سببا فاتبع سببا اي طريقا ويذكر بمعنى الباب
قال الله تعالى لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات اي ابوابها وقد يذكر
بمعنى الحبل قال الله تعالى فليمدد بسبب الى السماء اي بحبل الى سقف البيت فالحاصل ان
كل ما اداك الى شيء فهو سبب له وهو في الشريعة عبارة عما يكون طريقا الى الشيء
من سلكه وصل اليه فناله في طريقه ذلك الطريق لا بالطريق وكذا الحبل الذي
لا يوصل الى الماء الذي في البئر بدونه لا يوصله بل الاستقاء الماتح وهو اقسام
سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود و
لا يعقل فيه معاني العلل ولكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب
كدلالة انسانا ليسرق مال انسان او ليقتله اعلم ان السبب الحقيقي ما يكون
طريقا للوصول الى الحكم ولكن لا يضاف اليه الحكم وجوبا بخلاف العلة فان
الحكم مضاف اليها وجوبا بها ولا وجودا عنده بخلاف الشرط فان وجود الحكم
يضاف اليه ولا يعقل فيه معاني العلل من التاثير وغير ذلك ولكن يتخلل بين السبب
والحكم العلة التي يضاف الحكم اليها وتلك العلة غير مضافة الى السبب كما دل
انسان سارقا على مال انسان حتى سرق او دل على قتله حتى قطع الطريق عليهم

لو

او على نفس رجل حتى قتله لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض من حيث انه
طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو علة
وهو غير مضاف الى السبب وهو الفعل الذي باشره المدلول ومثله دلالة
الرجل في دار الاسلام قوما من المسلمين على حصن في دار الحرب بوصف طريقه
ولم يذهب معهم فاصابوه بدلالته لم يكن الدال شريكا في المصاب لانه صاحب سبب
محض وكذا لو قال رجل لرجل تزوج هذه المراة فانها حرة فتزوجها وولدت
له ولدا ثم ظهر انها كانت امة لم يرجع على الدال بقيمة الولد لانه صاحب سبب
محض لانه تخلل بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب وهو تزوجه اياها
ووطيه بخلاف ما اذا زوجها منه على انها حرة لانه صار صاحب علة لان ما لزم عليه
بالاستيلاد والاستيلاد ثابت بالتزوج لانه وضع له والمزوج صاحب العلة مضاف
الحكم اليه وكذا الموهوب له اذا استولد الموهوبة ثم استحقت لم يرجع بقيمة الولد
على الواهب لان الهبة سبب محض لا يضاف اليه مباشرة الاستيلاد لان ملك الرقبة
غير موضوع للاستيلاد بخلاف ملك النكاح فانه موضوع له لما عرف وقد
تخلل بينه وبين الولد ما هو علة وهو الاستيلاد وهو غير مضاف الى السبب
لما بينا وكذا المستعير اذا اتلف العين باستعماله ثم ظهر الاستحقاق وضمن
قيمته لا يرجع بالقيمة على المعير لان الاعارة سبب محض للضمان وليس بعلة
والعلة هلاك المستعار في يده وقد تخللت العلة بين السبب وبين الحكم وهو
الاستعمال المفضي الى التلف بخلاف المشتري اذا استولدها ثم استحقها
مستحق فانه يرجع بقيمة الولد على البائع وان كان البيع سببا محضا كالهبة
لان المباشر عقد الضمان قد التزم له صفة السلامة عن العيب ولا عيب
فوق الاستحقاق ومباشر عقد التبرع لم يلتزم سلامة المعقود عليه عن
العيب وقيل ان ولاية الرجوع على البائع باعتبار الكفالة كان البائع صار
كفيلا عنه بما شرط عليه من البدل كانه قال ضمنت لك سلامة الولد وان الولد حر

بحكم سفى فان لم يسلم لك فانى ضامن لك كما يلزمك بسببه وهو الضمان لا يثبت فى عقد
التبرع وانما يثبت فى عقد الضمان باشتراط البدل لان عقد المعاوضة يقتضى
سلامة بازاء سلامة ولهذا لا يرجع بالعقر لان ما ضمنه فهو قيمة ما سلم له فلم يكن
غررا لان ما لزم بالعوض لا يسمى غررا فلم يصح الكفالة به لانه انما صار كفيلا ضمنا
للبيع فيما لحقه من الخسران بحقيقة المساواة ولم يلحقه لانه لزمه باستيفاء المنافع
فكيف يكون غررا وهذا بخلاف دلالة المحرم على الصيد فانه يوجب الضمان
عليه وهى سبب محض فى حق جنايته لا جناية لان الدلالة فى ازالة الامن عن
الصيد مباشرة لا سبب وقد التزم بعقد الاحرام ان لا يزيل امنه فيكون الازالة جناية
عليه وهذا لان الصيد لا يتعلمنا عن المدلول اذا صحت الدلالة بان صدقه فى
الدلالة ولم يكن له علم بمكان الصيد لان امانه بالبعد عن ايدى الناس واعينهم
غير انها بعرض الانتقاض قبل القتل ولذا لم يجب الضمان بنفس الدلالة حتى
يتصل بها القتل وهو نظير الجراحة التى يتوهم فيها الاندمال بالبرء على وجه لا يبقى
لها اثر فانه يستأنى سنة فاذا لم يثبت يجب الضمان وان يثبت لا يجب بخلاف
الدلالة على مال الغير فانه ليس بمباشرة عدوان لانه غير محفوظ بالبعد عن
ايدى الناس واعينهم بل بايدى الملاك والنواب ونظير المحرم المودع اذا
دل سارقا على سرقة الوديعة فانه يضمن لانه جان على ما التزمه من الحفظ
بالتضييع لانه بالدلالة له يصير مضيعا فصار ضامنا بالمباشرة لا بالدلالة له
تسببا وكان حكم المحرم فى الجناية على موجب العقد حكم المودع وكان
صيد الحرم مثل اموال الناس من قبل ان ضمان صيد الحرم انما وجب
لصيانة الامن فى الحرم والحرم من بقاع الدنيا كالمسجد فانه وان كان لله تعالى
لكنه لما كان من بقاع الدنيا وجب فى اتلافه كما يجب فى اتلاف الاموال
فكذلك ههنا واموال الناس لا تضمن بالدلالة الا بعقد بعقد فيلتزم به الحفظ
فيصير بالدلالة مفوتا لما التزم فيصير جانيا حسنة ومن دفع الى صبى سكينا

او سلاحا اخر ليمسكه للدافع فوجى الصبى به نفسه لم يضمن الدافع لانه سبب محض
اعترض عليه علة لا يضاف اليه بوجه وهو فعل الصبى نفسه وهذا لان وجئه نفسه
باختياره ودفع السلاح غير موضوع للتلف بل هو سبب له لانه لولا مناولته
اياه لما اتلف نفسه واذا سقط من يد الصبى على رجله فجرحه كان ذلك على
الدافع لان السقوط من يده مضاف الى السبب وهو مناولته اياه ولم يوجد فعل
اختيارى يقطع النسبة وكان هذا سببا فى معنى العلة فيضمن وكذلك من حمل صبيا
ليس منه سبيل اى لا ولاية له عليه بان غصب صبيا الى بعض المهالك كالحر
او البرد او شاهق الجبل فعطب بذلك الوجه اى بواسطة الحر او البرد او افتراس
السبع كان عاقلة الغاصب ضامنا فان السبب هنا فى معنى العلة باعتبار
المضافة اليه فانه يقال لولا تقريبه اياه الى ذلك الموضع لما مات من ذلك الوجه
ولم يعترض عليه علة يضاف الحكم اليها اذ تضمين الحر او البرد او الاسد غير ممكن
ولو قتل الصبى فى يد الاخذ رجلا وضمن عاقلة الصبى الدية لم يرجعوا بما ضمنوا
على عاقلة الغاصب لانه تخلل بين السبب ووجوب الضمان عليهم ما هو علة
وهو مباشرة الصبى القتل وذلك غير مضاف الى السبب وكذلك اذا مات
بمرض لم يضمن غاصبه شيئا لان السبب ليس فى معنى العلة لانه لا يقال لولا
اخذه اياه من يد وليه لم يمت من مرضه ومن حمل صبيا ليس منه سبيل على
دابة كان هذا سببا للتلف لان حمله على الدابة سبب للسقوط فيضاف اليه كالزمه
سبب السقوط اذا لم يعترض عليه علة يقطع النسبة فان سقط منها ميتا
وهى واقفة او سارت بنفسها ضمنه عاقلة الحامل سواء كان صبيا يستمسك اى يقدر
على الجلوس على الدابة من غير ان يمسكه احد او لا لما ذكرنا وان ساقها الصبى
وهو بحيث يصرفها اى يقدر على منع الدابة من السير انقطع السبب بهذه
المباشرة الحادثة وكذلك رجل قال لصبى اصعد هذه الشجرة وانفض لنا ثمرتها
لتاكل انت او لناكل نحن ففعل فسقط فعطب لم يضمن لان كلامه تسبيب

وقد تخلل بينه وبين السقوط ما هو علة وهو صعود الصبي الشجر لمنفعة نفسه حتى لو
قال لا آكل انا ضمن ع قلنه دبته لانه صار سببا في معنى العلة لما وقعت المباشرة له
فيلزمه ما يجب بسبب المباشرة لان الغرم بالغنم وفي قوله لنا كل لحن وقعت المباشرة
له من وجه دون وجه فلم يثبت الضمان بالشك فاذا اضيفت العلة اليه صار
للسبب حكم العلل كسوق الدابة وقودها اعلم ان قود الدابة او سوقها سبب
في معنى العلة لانه طريق الوصول الى الاتلاف ليس بموضوع له ليكون علة فحلها
التلف وطء الدابة لكنه بمعنى العلة من حيث ان الاتلاف مضاف اليه يقال اتلفه
بقود الدابة وسوقها وهذا لان سير الدابة مضاف الى سائقها وقائدها ولهذا يمشي
على طبع السائق والقائد فاضيف التلف الحاصل بوطء الدابة اليهما وكذلك
شهادة الشهود بالقصاص سبب لقتل المشهود عليه في حكم العلة لان الشهادة
غير موضوعة للقتل في الاصل لكنه طريق اليه وقضاء القاضي بعد الشهادة عن
اختيار منه وكذلك استيفاء الولي ولهذا لا يوجب الكفارة وحرمان الارث وكذا
لا يوجب عليهم القصاص لانها جزاء المباشرة ولم توجد وقد سلم الشافعي رحمه الله
هذا الذي ذكرنا الا انه يقول هو سبب قوي من حيث انه قصد به شخصا
بعينه فصلح ان يكون موجبا للقود عليه لان فيه معنى العلة من حيث ان قضاء
القاضي من موجبات الشهادة والقتل مضاف اليه بخلاف ما اذا وضع حجرا في
الطريق فانه لا يجب القصاص هناك بالاجماع والفرق له ان الشهود عينوا
المشهود عليه فجعل السبب المؤكد بالعمد الكامل بمنزلة المباشرة وثمة لم نعين
احدا للقتل ليكون قاصدا قتله تسببا والجواب ان شهادتهم ليست بمباشرة قتل
بلا شك والقاضي انما يقضي عن اختيار منه وكذا الولي انما باشر قتل المشهود
عليه باختيار منه وكانت شهادة الشهود تسببا في الحقيقة لكن القاضي لما قضى
بشهادتهم والولي لما باشر القتل بقضاء القاضي بشهادتهم اضيف القتل الى شهادتهم
فصار سببا له حكم العلل فصلح لضمان المال ولا يصلح لايجاب ما هو جزاء المباشرة

كالقود والحرمان والكفارة واليمين يسمى سببا مجازا لكن له شبهة الحقيقة حتى يبطل
التنجيز التعليق لان قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى الا في محله كالحقيقة لا يستغني
عن المحل فاذا فات المحل بطل بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلاثا
لان ذلك الشرط في حكم العلل فصار معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه اعلم
ان قولك انت طالق ان دخلت الدار او انت حر ان دخلت الدار يسمى سببا للطلاق
والعتاق مجازا لان هذا في الحال عقد اليمين وهو مانع عن شرط الحنث لانه بالتعليق
منع نفسه عما يقع الطلاق والعتاق عند وجوده وكذلك النذر المعلق بشرط
لا يريد كونه سببا لوجوب المنذور مجازا لانه يقصد به منع ما يجب المنذور عند
وجوده وهو تحقق الشرط وكذا اليمين بالله تعالى يسمى سببا للكفارة مجازا لان ادنى
درجات السبب ان يكون طريقا الى الوصول الى المقصود واليمين مشروعة للبر و
ذلك ليس بطريق للجزاء ولا للكفارة اذ الكفارة انما تجب بعد الحنث واليمين مانعة
من الحنث لانها موجبة لضده وهو البر ولكنه لما كان يعرض ان يزول المانع و
يصير طريقا للوصول الى وجوب الكفارة بعد الحنث سمي سببا مجازا تسمية
بما يؤول اليه كما في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله ليبلونكم الله بشيء
من الصيد تناله ايديكم ورماحكم ولا تناله الايدي الا بالقبض وقوله اني اراني اعصر خمرا
اي عنبا وهذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله هو سبب بمعنى العلة حتى لا يبطل
تعليق الطلاق والعتاق بالملك لانه لا بد للعلة من المحل ولا محل قبل الملك
وعندنا يجوز هذا التعليق لانه ليس بطلاق ولا سبب للطلاق فلا يشترط
لصحة انعقاده شرط الطلاق وهو ملك النكاح وانما هذا تصرف يمين ويعتبر
للحال كون المتصرف من اهل اليمين وقد وجد ولهذا المجاز عندنا شبهة
الحقيقة حكما خلافا لزفر رحمه الله ويظهر هذا في تنجيز الثلاث بعد صحة التعليق
فانه مبطل للتعليق عندنا لان التعليق يمين واليمين شرعت للبر فلم يكن بد من
ان يصير البر مضمونا بالجزاء على معنى انه لو فات البر يلزمه الجزاء ليكون وجوب

لأجزائها من تفويت البر فيكون واجب الرعاية واذا صار مضمونا بالجزاء صار لما ضمن
به البر للحال شبهة الوجوب فاذا حلف بالطلاق كان البر هو الاصل والبر مضمون
بالطلاق كالمغصوب مضمون بقيمته فيكون للغصب حال قيام العين شبهة وجوب
القيمة ولهذا لو كفل به انسان يصح ولو ابرأ الغاصب صح قبل هلاك المغصوب
ولولا ذلك لما صح لانه ابراء عن العين او ابراء قبل الوجوب فكذلك هنا تثبت شبهة
وجوب الطلاق واذا كان كذلك لم تبق الشبهة الا في محله كالحقيقة لا تستغني عن المحل
وبتنجيز الثلاث قد فات المحل فبطلت وزفر رحمه الله يقول ليس في التعليق شبهة
السببية للحكم وانما هو تصرف آخر وهو اليمين ومحله الذمة وانما شرط الملك في الحال
اي في حال التعليق وان لم يكن تطليقا لا حقيقة ولا شبهة ليترجح جانب الوجود على
جانب العدم اذ الجزاء لا بد ان يكون مخيفا وذلك بان يكون غالب الوجود عند وجود
الشرط او متيقن الوجود عند الشرط وذلك بان يكون في الملك او مضافا الى الملك
لان الظاهر في كل ثابت بقاؤه فاذا وجد الملك عند التعليق وصح التعليق صار زوال
الحل في المستقبل من حيث انه لا ينافي وجود الحل عند وجود الشرط وزوال الملك
سواء ثم زوال الملك لا يبطل التعليق فكذا زوال الحل ولهذا لو علق الطلاق بالنكاح
بعد التطليقات الثلاث صح مع ان صفة الحل معدومة والجواب عرفنا
ان النكاح علة لملك الطلاق اذ الطلاق انما يستفاد بالنكاح فصار ذلك معارضا
لهذه الشبهة السابقة عليه اي صار كونه معلقا بما هو علة معنى معارضا لشبهة كونه
تطليقا في الحال وهذا لان تعليق الحكم بما هو علته لا يصح كما لو قال ان اعتقتك فانت
حر فلم يصح هذا التعليق من حيث انه تطليق لكونه تعليق الحكم بما هو علته معنى
فلم يشترط قيام المحل لانه انما يشترط لشبهة التطليق وهذه الشبهة قد بطلت فبقي
يمينا مطلقة ومحله ذمة الحالف فاذا وجد الشرط انحل الجزاء وبيانا للمعارضة لان
شبهة التطليق في الحال تقتضي المحلية في الحال وكونه معلقا لما هو علة لملك الطلاق
يمنع من اقتضائه ذلك لانه يقتضي بطلانه فصارا متعارضين وقوله لهذه الشبهة

السابقة عليه اي لشبهة التطليق السابقة على وجود الشرط وقول فخر الاسلام رحمه الله
في احد نوعيه يصير ما ادعينا من الشبهة مستحقا به اي مدفوعا به يقال هذا
الماء مستحق بالشرب ولهذا الايجاب المضاف سبب للحال وهو من اقسام العلل لما
بين في تقسيم العلة ان كل ايجاب مضاف الى وقت فهو علة اسما ومعنى لا حكما
لكنه يشبه الاسباب ولهذا قلنا اذا صام المتمتع الايام السبعة قبل الرجوع من منى
لم يجز لان الله تعالى قال وسبعة اذا رجعتم علق بشرط الرجوع فلم يجز التعجيل
قبله لان المعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط ولو عجل المسافر الصوم قبل الاقامة
يجوز لان الله تعالى قال فعدة من ايام اخر اضافه الى الوقت ولم يعلقه بالشرط فلا يعدم
السببية معنى قبل وجود الوقت كما عدمت السببية معنى ثم بالتعليق بالشرط
فلم يخرج الشهر من ان يعتبر سبب الوجوب كنصاب الزكوة قبل الحول وسبب له
شبهة العلل كما ذكرنا في اليمين بالطلاق والعتاق فقدمنا ان لهذا المجاز شبهة العلل
ومثله رجل له امرأتان صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة الصغيرة وحرمتا
على الزوج فان الزوج يغرم للصغيرة نصف صداقها ويرجع به على الكبيرة ان
تعمدت الفساد بان علمت بالنكاح وقصدت بالارضاع الفساد وان لم تتعمد
فلا يرجع عليها لان ثبوت الحرمة بالارضاع وذلك وجد من الصغيرة الا ان
التقام الثدي اياها مسبب من الكبيرة وله شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف
اليه وجودا عنده وقد كانت متعدية في ذلك حين تعمدت الفساد فلزمها ضمان
العدوان والثاني العلة وهي في اللغة عبارة عن المغير ومنه سمي المريض عليلا و
المريض عليلا لان بحلوله يتغير حال الشخص من القوة الى العجز وكل وصف حل
بمحل وتغير به حاله معا فهو علة وصار المحل معلولا كالجرح مع المجروح
وغيره وهي في الشرع ما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء وفيه احتراز عن علة العلة
وعن الشرط وعن السبب والعلامة تعرف بالتأمل ان شاء الله تعالى وهي كالنكاح
فهو علة للحل شرعا والقتل العمد فهو علة لوجوب القصاص شرعا والبيع فهو علة

كوجوب القصاص للملك شرعًا لكن علل الشرع غير موجبه بذواتها بل الشرع جعلها
موجبه لهذه الاحكام فذواتها كانت موجوده قبل ورود الشرع ولم يكن موجبه
للاحكام وهو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا نسب الوجوب الى العلل فصارت
موجبه في حقنا تيسيرًا علينا بجعل الشرع اياها كذلك وهذا كاجزيه الاعمال فالمعطي
هو الله تعالى بفضله ثم جعل ذلك مضافا الى عمل العامل بقوله جزاء بما كانوا يعملون
فهذا هو المرضي من المذهب لا كما ذهبت اليه الجبريه من الغاء العمل اصلا
ولا كما ذهبت اليه القدريه من الاضافه الى العمل حقيقه وجعل العمل موجبا بنفسه
والدليل على المذهب المرضي ما روي عن النبي عليه السلام انه قال لن يدخل احدكم
الجنه الا بفضله قيل ولا انت يا رسول قال ولا انا الا ان يتغمدني الله برحمته
وقول محمد الاسلام رحمه الله وكذلك العقاب يضاف الى الكفر من هذا الوجه مشكل
لان الحكمه تقتضي تعذيب الكافر على كفره وترك التعذيب ليس لحكمة كذا ذكره
الشيخ ابو منصور في التاويلات والحاصل ان الجبريه يقولون لا فعل من العبد اصلا
والكل من الله تعالى والقدريه يقولون العبد خالق افعاله خيرها وشرها فيكون مطلب الجبرية
فعله موجبا بنفسه كما كان موجودا بنفسه فيستحقون الثواب والعقاب الى
فعلهم وعندنا فعله ليس بموجب بنفسه كما لم يكن هو موجدا فكذا العلل لا تكون
موجبه بنفسها بل بجعل الله تعالى اياها كذلك واجمع الفقهاء على ان الشاهد بعلة الحكم
اذا رجع بعد الايجاب حتى ضمنا كما شهدوا انه قال لعبده ان دخلت
الدار فانت حر فتحقق الشرط وقضي بعتقهم ثم رجعوا ضمنوا قيمة العبد للمولى
وهي سبعه اقسام علة اسما وحكما ومعنى وهو الحقيقه في الباب كالبيع المطلق
للملك فهو علة اسما لانه موضوع لهذا الموجب وهذا الموجب يضاف اليه
بلا واسطه ومعنى لانه موثر فيه وهو مشروع لاجل هذا الموجب وحكما لانه
يثبت به الحكم عند وجوده بلا تراخي عنه ومثله النكاح للحل والقتل للقصاص
والاعتاق لزوال الرق وثبوت الحريه وعلة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب

المعلق بالشرط كما مر وتعليق الطلاق والعتاق بالشرط واليمين قبل الحنث فانها علة
اسما لان الحكم يضاف اليها فيقال كفارة اليمين ولكن الحكم لم يثبت به في الحال فلم
يكن علة حكما وهو غير موثر في ذلك الحكم قبل الشرط بل هو مانع من ثبوته لما مر فلم
يكن علة معنى وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار لان الشرط دخل
على الحكم دون السبب وهو اصل البيع اذ القياس ان لا يجوز اشتراط الخيار بالبيع
للغرر والخطر وانما جوزناه بالحديث مخالفا للقياس ولو جعلنا الشرط على
اصل السبب لدخل على الحكم لم يكن داخلا على اصل السبب وكان معنى الغرر والخطر
فيما ذكرنا اولى فبقي السبب مطلقا وكان علة اسما ومعنى لا حكما ودلالة كونه علة
لا سببا لان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب حتى اذا سقط الخيار
يثبت الملك للمشتري من وقت العقد حتى يملك المبيع بزوائده المتصله والمنفصله
ولو كان سببا لم يكن كذلك فان المسبب يثبت مقصورا لا مستندا الى وقت
وجود السبب والبيع الموقوف فهو علة للملك اسما لوجود الايجاب والقبول الموضوع عين لهذا الموجب ومعنى لانه موثر في حق ايجاب الحكم في الجمله
وهذا لانه منعقد شرعا من المتعاقدين لافادة حكم ولا ضرر فيه على الغير
لما عرف في موضعه لا حكما لان حكمه وهو الملك البات تراخى لمانع وهو عدم
رضى المالك وفي ثبوت الملك في الحال اضرار بالمالك من حيث خروج المبيع
عن ملكه بدون رضاه فاذا زال المانع ووجدت الاجازه منه استند الحكم الى
وقت العقد حتى يملك المشتري بزوائده فيظهر انه كان علة لا سببا لما مر والايجاب
المضاف الى وقت بان يقول لله علي ان اتصدق بدرهم غدا فانه علة اسما ومعنى
حتى لو تصدق به اليوم جاز عن المنذور لا حكما لانه لم يلزمه الحكم في الحال لكنه
يشبه الاسباب من حيث انه لا يستند الحكم الى زمان الاضافه بل يكون مقتصرا
ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله في النذر بالصلوه والصوم اذا اضافه الى وقت
في المستقبل يجوز تعجيله قبل ذلك الوقت لوجود العله اسما ومعنى وان تاخر

حكم وجوب الاداء الى مجي ذلك الوقت بمنزله الصوم في حق المسافر وقال محمد رحمه الله
لا يجوز اعتبارا لما يوجبه العبد على نفسه في وقت بعينه بما اوجب الله تعالى عليه في
وقت بعينه ونصاب الزكوه في اول الحول فانه علة للوجوب اسما لانه وضع
له ومعنى لكونه موثرا في حكمه اذ الغنا يوجب المواساه لا حكما لان الزكوه لا تجب
الا بعد الحول فلما تراخى حكمه اشبه الاسباب وهذا لان ذكر العله قد وجد اسما
ومعنى وتراخى عنه وصفه وهو النما لانه انما جعل علة بصفة النما فتراخى
الحكم الى وجوده واقيم الحول مقامه لكونه ممكنا من الاستنما شرط صفه النما
حولا لتحقق النمو وصار المال المعد للنمو اصل العله والحول وصفا لها
ومتى تم الحول صار ذلك النصاب من اول الحول متصفا بانه حولي فاذا استند
الوصف الى اول النصاب استند الحكم وهو الوجوب الى اوله ايضا فلهذا صح
اداء الحكم قبل الوصف ولكن لا يكون المودي زكوه في الحال لعدم وصف العله فاذا
تم الحول جاز المودى عن الزكوه باعتبار ان الادا وجد بعد وجود العله ولو كان
المودي سببا محضا لم يكن المودي قبل وجود العله محسوبا من الزكوه كالمودي قبل
كمال النصاب ولما كان متراخيا الى ما ليس بحادث به وهو الحول لانه لا يحدث
بالمال وكذا النما الذي اقيم الحول مقامه لا يحدث بالنصاب بل بالتجاره لم يكن
علة العله ولما كان متراخيا الى ما هو شبيه حقيقيه كان الاول سببا حقيقه
فلما تراخى الى ما هو شبيه بالعلل كان الاول شبيها بالاسباب ولما كان متراخيا
الى وصف لا يستقل بنفسه وهو النما وصف المال يقال مال نامي اشبه العلل
لان السبب المحض ما يكون الحكم متراخيا الى ما يستقل بنفسه وشبهه كون النصاب
علة غالب على شبهه كونه سببا لان النصاب اصل والنما وصف والاصل راجح
على الوصف ومن حكمه انه لا يظهر وجوب الزكوة في اول الحول قطعا لفوات وصف
العله بخلاف البيع بشرط الخيار والبيع الموقوف لان العله موجوده ثم
ولم يفت وصف منها فثبت الحكم من زمان العله عند زوال المانع ولما اشبه

النصاب

ولما اشبه النصاب العلل وكان ذلك اصلا كان الوجوب ثابتا من الاصل في التقدير لما
مر ان الاصل صار موصوفا به في الابتدا حتى صح التعجيل لكن لا يصير زكوه بعد الحول
حتى اذا لم يكن النصاب تاما عند الحول يكون المودي تطوعا وكعقد الاجارة فهو
علة للملك المنفعه اسما لانه يضاف اليه ومعنى لما ذكرنا ولهذا صح تعجيل الاجرة
لوجود العله اسما ومعنى ولم يكن موجبا حكما لان المنفعه معدومه ولهذا لم يثبت
الملك في الاجر لعدم العله حكما لكنه تشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافه حتى
لا يستند حكمه لما عرف ان الاجاره عقد مضاف الى وجود المنفعه وانما اقيم العين
مقام المنفعة ليرتبط الايجاب بالقبول فيما وراه بقي على الاصل وهو ان ينعقد
العقد عند حدوث المنفعة شافيا وعلة في حق الاسباب لا تشبه الاسباب
كشرا القريب فانه لما كان علة للملك والملك في القريب علة للعتق يكون الحكم مضافا
الى الاول بواسطة من حيث انه لم يوجد الا بواسطه العله كان سببا وكذا الرمي
يوجب تحرك السهم ومضيه في الهوا وذا علة الوصول الى المحل وذا علة نفوذه
فيه وذا علة موته وكانت هذه الواسطات من موجبات الرمي فكان الرمي
علة القتل بهذه الواسطات حتى يجب القصاص على الرمي ولما تراخى الحكم عنه
اشبه الاسباب ومرض الموت فانه علة للحجر عن التبرعات فيما هو حق الوارث
حتى يبطل تبرعه بما زاد على الثلث اذا مات اسما ومعنى ان حكمه يثبت به بوصف
الاتصال بالموت لان العله الحاجر عن التبرع بما زاد على الثلث مرض مميت
لا نفس المرض فاشبه الاسباب من هذا الوجه وهذا يشبه بالعلل من النصاب
لان الموت يحدث من المرض بترادف الالام وتوالي الضعف اما الوصف في
باب الزكوه فلا يحدث من النصاب ولانه معنوي بخلاف النصاب
وكذا الجرح علة لوجوب الكفاره اسما ومعنى ان حكمه تراخى الى وصف السرايه
وكان الموجود قبل السرايه علة تشبه السبب حتى يجوز اداء الكفاره بالمال و
الصوم قبل الموت ولما كانت السرايه صفه للجرح لانه عند السرايه يبقى الجرح

شاركان عدم الوصف مانعًا للوجوب ولكن لا يمنع التعجيل موقوفا على تمام العله بوصفها
والتزكيه عند ابي حنيفه رضي الله عنه فالتزكيه عنده في معنى علة العلة اذ علة ظهور
الحكم شهادة الشهود وعله صيرورة الشهادة موجبه التزكيه وكان الحكم مضافا الى
التزكيه من هذا الوجه ولهذا ضمن المزكون اذا رجعوا عن التزكيه وكذا كل ما هو
علة العله فانه علة تشبه الاسباب وذلك ان تكون العله موجبة للحكم بواسطة
هي من موجبات العله الاولى فتكون بمنزلة عله توجب الحكم بوصف ذلك الوصف
قائم بالعله فكما ان الحكم ثم يكون مضافا الى العلة دون الصفه فهنا ايضا يكون مضافا
الى العله دون الواسطه وقد مرت النظاير. وما يسمى له شبهة العلل كاحد وصفي
العله اعلم ان الحكم اذا تعلق بوصفين موثرين لا يتم نصاب العله الا بهما فلكل
واحد منهما شبهة العلل حتى اذا تقدم احدهما لم يكن سببا لان السبب ما يكون طريقا
الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل ولكن يتخلل
بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب ولم يوجد هذا المعنى هنا لان الوجوب مضاف
اليه ويعقل فيه معاني العلل ولم يتخلل بينه وبين الحكم علة لان العله المجموع او الوصف
الاخير ولا علة لان المجموع لما كان علة لم يكن احدهما علة ولكن له شبهة العله لوجود
ركن العله ولهذا جعلنا الجنس او القدر محرما للنسيئه لوجود شبهة الفضل بواسطة
النقد به من حيث العرف فيثبت بشبهة العله وهو احد الوصفين المؤثرين
لان الشبهه في باب الحرمات ملحقة بالحقيقه وانما الحرم حقيقة الفضل به لان حرمة
الربا اسرع شيء ثبوتا من حرمة الفضل ولان ذا يثبت بحقيقة العله لا بشبهة العله اذ
الحكم يثبت بقدر علته والاصل فيه نهي النبي عليه السلام عن الربوا والريبة وعلة معنى
وحكما لا اسما كاخر وصفي العله اعلم ان كل حكم يتعلق بعلة ذات وصفين مؤثرين فان
اخرهما وجودا علة حكما لان الحكم يثبت عنده ويترجح الاخر على الاول بوجود الحكم
عنده وشاركه في الوجوب لانه موثر فيه لا اسما لان الحكم يضاف اليهما فلم يتم نصاب
العله باحدهما وذلك مثل القرابه المحرمه للنكاح مع الملك فهما وصفان موثران في العتق

اما

اما الملك فلانه موثر في وجوب الصلوة اذ المكنة من الصلة به ولان العتق لا يكون
بدونه بالحديث واما القرابه فظاهر لان في ابقائه رقيقا قطع الصلة ثم الملك اذا تاخر
اضيف العتق اليه حتى يصير المشتري معتقا ويصح بنية التكفير عند الشرا واذا
تاخرت القرابه اضيف العتق اليها حتى لو ورث اثنان عبدا ثم ادعاها احدهما
انه ابنه غرم لشريكه واضيف العتق الى القرابه لانه لو لم تضف اليها لما غرم لعدم الصنع
منه كما لو ورثا قريب احدهما بخلاف شهادة الشاهدين فان احدهما شهادة لا يضاف
الحكم اليه وان كان واركان استحقاق الحكم عنده لان تمام الاستحقاق ثم لا يثبت بالشهادة
بل بقضاء القاضي والقضاء يقع بالجمله وعند ذلك لا يرجح البعض على البعض وعله
اسما وحكما لا معنى كالسفر والنوم للرخص وفي السفر الحديث اعلم ان السفر يعلق الرخص
به في الشرع ويثبت الترخص بالفطر والقصر عند وجوده وكان علة حكما واضيفت
الرخص اليه وكان علة اسما ولهذا لو اصبح مقيما صائما ثم سافر لم يحل له الفطر
ومع هذا اذا افطر لم يلزمه الكفاره لوجود العله اسما وان لم يوجد معنى لان المعنى
الموثر في هذه الرخصة المشقه التي يلحقه بالصوم وحكما حيث لم يبح له الافطار في هذا
اليوم فلو لم يكن علة اسما لو وجبت الكفاره لوجود الافطار بدون المرخص وكذلك
المرض علة لثبوت الرخصه اسما وحكما لا معنى لان الموثر هي المشقه واقيم المرض
بوصف مخصوص مقام المشقه كما اقيم السفر مقام المشقه وكذا النوم في كونه
حدثا علة اسما وحكما لا معنى اذ المعنى الموثر خروج نجس من البدن عندنا او من احد
السبيلين عند غيرنا وذا غير موجود في النوم الا ان النوم بصفة مخصوصة وهو ان
يكون مضطجعا او متكيا لكونه سببا لاسترخاء المفاصل اقيم مقام خروج شيء من البدن
نسيبا وكذا الاستبراء متعلق بشغل الرحم بما الغير والمقصود صيانة مائه عن الخلط
بما الغير بالحديث لكنه لما كان باطنا اقيم السبب الدال عليه وهو استحداث ملك
الوطي بملك اليمين مقامه تيسيرا بخلاف ملك النكاح لان زوال ملك النكاح لا يكون
الا عن تربص موجب للبراءه فالاطلاق للثاني بنفس الملك لا يودي الى الخلط

وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم اى زمانا بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة
مع الفعل فاذا تقدمت لم تسم علة مطلقة ومن مشايخنا من فرق بين العلة العقلية والشرعية
وقال من صفة العلة الشرعية تقدمها على الحكم زمانا والحكم يعقبها ولا تنافيها لان الحكم
يثبت بها فلا بد من ان تكون موجودة قبله ليمكن اثبات الحكم بها بخلاف الاستطاعة
مع الفعل لان الاستطاعة عرض لا بقاء لها فلا يتصور ان يكون الفعل عقيبها فالضرورة
عدم البقاء قلنا بانهما مقترنان زمانا وان تقدمت رتبة فاما العلل الشرعية فلها
بقاء وهي في حكم الاعيان فيتصور ان يكون الحكم عقيبها بلا فصل ولهذا قال ان البيع
بعدما انتقض ولو لم يكن البيع قائما حكما لما صحت الاقالة انا نقول ان علل الشرع
امارات لا موجبات في الحقيقة فجاز ان تكون مقترنة بالاحكام وقد يقام السبب
الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول اما الاول فمثل السفر والمرض اقيما مقام
المشقة وكذا اقيم النوم مقام الحدث والمس عن شهوة والنكاح مقام الوطء في
حق حرمة المصاهرة واما الثاني فمثل الخبر عن المحبة اقيم مقام المحبة في قوله لامرأته
ان كنت تحبيني فانت طالق ومثل الطهر الخالي عن الجماع اقيم مقام الحاجة في اباحة
الطلاق ومثل حدوث الملك اقيم مقام الشغل في وجوب الاستبراء وذلك اما لدفع
الضرورة والعجز كما في الاستبراء لان الوقوف على الشغل متعذر لكونه باطنا فاقيم
السبب الظاهر مقامه تيسيرا وغيره كما في اقامة النكاح مقام الماء في اثبات
النسب فالمعنى المؤثر في ثبوت النسب كون الولد مخلوقا من مائه ولكنه لما كان
باطنا اقيم النكاح الذي هو ظاهر مقامه تيسيرا وكما في قوله ان احببتني او ابغضتني
فانت طالق لقيام العجز عن الوقوف على حقيقة المحبة والبغض فاقيم الخبر عنهما
مقامهما تيسيرا وللاحتياط كما في تحريم الدواعي في المحرمات فالظهار موجب حرمة
الوطء وتحرم دواعيه كالقبلة والمعانقة ايضا كيلا يقع فيه وكذا في الاحرام والاعتكاف
تحرم الدواعي للاحتياط والعبادات كالسعي الى الجمعة الحق بها في حق بعض الظهر
للاحتياط او لدفع الحرج كما في السفر والطهر والتقاء الختانين في كونه موجبا للاغتسال
والمباشرة الفاحشة

في كونها

في كونها حدثا عند ابي حنيفة وابي يوسف رضي الله عنهما وهذا اذا انتشر آلته وليس بينهما ثوب
لانه اذا كانت بهذه الصفة يخرج منه شيء غالبا فاعتبر خارجا وهذه وجوه متقاربة
اي اقامة الشيء مقام شيء آخر لدفع الضرورة او للاحتياط او لدفع الحرج متقاربة
في ضبطها بمعرفة الرجل فلا يسلكها احد بكسل ولا يقصر عن طلبها بفشل والثالث
الشرط وهو في اللغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة اي علاماتها اللازمة
لكون الساعة آتية لا محالة فان قلت اشراط الساعة جمع شرط بالتحريك
وهو العلامة كذا ذكره الجوهري واما جمع الشرط فشروط قلت الاشتراك
في حروف البناء يوجب الاشتراك في المعنى ومنه الشروط للصكوك لانها تكون علامة
لازمة للحقوق ومنه الشرطي لانه خص نفسه بضرب جعلها علما على نفسه لا يفارقه
عنه في اغلب احواله فكأنه لازم له ومنه شرط الحجام لانه اذا نزع يحصل علامة لازمة
في موضع الحجامة وهو في الشرع ما يتعلق به الوجود دون الوجوب فمن حيث انه
لا يتعلق به الوجوب علامة ومن حيث ان الوجود يتعلق به يشبه العلل فسمي شرطا
وقد يقام مقام العلة في حكم الضمان كما في الحافر وهو خمسة اقسام شرط محض كدخول
الدار للطلاق المعلق به اعلم ان الشرط المحض ما يتوقف وجود العلة على وجوده
ففي قوله انت طالق ان دخلت الدار امتنع التطليق محكما بالتعليق حتى يوجد
الشرط وهو الدخول وعند وجود الشرط يوجد التطليق ويثبت به حكمه وهو
الطلاق وعلى هذا حكم العبادات والمعاملات فان العبادات تعلقت باسباب
جعلها الشرع اسبابا للوجوب ثم يتوقف ذلك على شرط العلم او ما يقوم مقام العلم
حتى ان النص النازل قبل علم المخاطب به جعل في حقه كأنه غير نازل فان من
اسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان ثم علم
بذلك فانه لا يلزمه القضاء لان العلم ليس بشرط ولكن شيوع الخطاب في دار الاسلام
اقيم مقام العلم به وكذلك اركان الصلاة كالقيام والقراءة والركوع والسجود
لا تعتبر الا بعد وجود الشرط وهو النية والطهارة وكذا ركن النكاح وهو الايجاب

والقبول لا يعتبر الا عند وجود الشرط وهو الاشهاد عليه وقد مر قبل هذا ان اثر الشرط في
اعدام العلة عندنا وعند الشافعي رحمه الله في تاخير الحكم وشرط هو في حكم العلل
كشق الزق وحفر البير اعلم ان كل شرط لم يعارضه علة صلح ان تكون علة تضاف
الحكم اليه ومتى عارضته علة لم يصلح ان تكون علة وهذا لان الشرط لما تعلق به الوجود
دون الوجوب اشبه العلل والعلل وان كانت اصولا لكنها لم تكن عللا بذواتها بل
هي امارات في الحقيقة صح ان تخلفها الشروط لانها علامات ايضا بخلاف العلل
العقلية فانها علل بذواتها فلم يصح ان تخلفها الشروط وهذا اصل كبير لاصحابنا رحمهم الله
فقد قالوا في شهود الشرط واليمين اذا رجعوا جميعا بعد الحكم ان الضمان على شهود
اليمين لانهم شهود العلة لانهم نقلوا قول المولى انت حر وهو علة لانه صالح لاضافة
الحكم وهو العتق اليه فلم تخلفها الشرط فلم يضمن شهود الشرط شيئا وكذا العلة و
السبب اذا اجتمعا سقط حكم السبب كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعا في
الطلاق والعتاق بان شهد اثنان انه قال لامراته انت طالق ان شئت او قال
لامته انت حرة ان شئت وشهد اخران انها قالت شئت ثم رجعوا بعد الحكم فان
الضمان على شهود الاختيار لانه هو العلة اذ العتق او الطلاق انما يحصل بالاختيار
لا بالتخيير فانه سبب لانه طريق اليه فشهود الاختيار اثبتوا العلة وقد اضيف
الحكم اليهم فيضمنون ولم يضمن شهود السبب شيئا فاما اذا سلم الشرط عن معارضة
العلة صلح ان تكون علة لما بينا وذلك مثل قيد عبده وقال ان كان فيه عشرة ارطال
فهو حر ثم قال وان حله احد من الناس فهو حر فشهد اثنان ان القيد عشرة
ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حل القيد فوزن فاذا هو ثمانية ارطال ضمن
الشاهدان قيمة العبد عند ابي حنيفة رضي الله عنه لان قضاء القاضي بشهادة الزور
ينفذ ظاهرا وباطنا عنده وكان العتق ثابتا بالقضاء بشهادتهما قبل ان يحل القيد
وهذان الشاهدان اثبتا شرط العتق زورا وهو ان القيد عشرة ارطال لا علة
العتق ومع ذلك ضمنا لان علة العتق لا تصلح لضمان العتق وهي يمين المولى

لانه

لانه بيمينه تصرف في ملكه وكان تصرفه مباحا فلا يصلح سببا لضمان العدوان فجعل الشرط
بمنزلة العلة بخلاف ما اذا رجع شهود الشرط واليمين فان ايجاب كلمة العتق وهي قول
المولى هو حر ان كان كذا يصلح لضمان العدوان لانهما اثبتا طريق التعدي لانهما اثبتا هذه
الكلمة زورا فلم يجعل الشرط علة لعدم الضرورة واما عندهما فالعتق حصل بحل القيد
لا بالقضاء بشهادتهما فلم يضمنا شيئا لان القضاء لم ينفذ في الباطن عندهما ولو رجع شهود
الشرط وحدهم يضمنون عند البعض لسلامة الشرط عن معارضة العلة لانه
لم يرجعوا عما شهدوا واما شهود الاحصان اذا رجعوا فلم يضمنوا بحال لان الاحصان
ليس بشرط فلم يتعلق به وجوب ولا وجود فلم يشبه العلل وعلى هذا الاصل قلنا اذا شق
الزق حتى سال ما فيه من الدهن يضمن الشاق لان علة الهلاك السيلان وشق الزق
وان كان شرطا للسيلان لان الزق كان مانعا عنه فالحكم يضاف اليه لان اضافة الوجوب
الى السيلان لا يمكن وكذا حفر البير شرط في الحقيقة والثقل علة السقوط والمشي سبب
محض لان الارض كانت ممسكة مانعة عمل الثقل وكان حفر البير ازالة للمانع وكذلك
قطع حبل القنديل ازالة للمانع لان علة السقوط ثقله والحبل مانع عنه فاذا قطع الحبل فقد
زال المانع فعمل الثقل عمله لكن العلة ليست بصالحة للحكم لان الثقل خلقي لا تعدي فيه و
لا اختيار في ذلك فلا يمكن اضافة الحكم اليه لكونه مخلوقا كذلك والمشي وان كان سببا للوقوع
لكنه مباح ومبنى ضمان العدوان ولا يجب بدونه فلم يعارض الشرط ما هو علة وللشرط
شبه بالعلل لما مر فاقيم مقام العلة في ضمان النفس والمال جميعا ولهذا لم يجب على حافر
البير كفارة ولم يحرم عن الميراث لانها جزاء المباشرة ولم يوجد منه المباشرة فلا يلزمه
جزاؤها واما وضع الحجر او اشراع الجناح او ميلان الحائط بعد الاشهاد فهو سبب في معنى
العلة كقود الدابة وسوقها وعلى هذا الاصل وهو اقامة الشرط مقام العلة عند عدم امكان
الاضافة الى العلة قلنا اذا بذر الغاصب حنطة غيره في ارض غيره ان
للغاصب وان كان التعفن بطبع الارض والهواء والماء والالقاء شرط ولكن العلة لما
كان معنى مسخرا بتقدير الله تعالى ولا اختيار له لم يصلح لاضافة الحكم اليه فجعل الالقاء

الذي هو شرط خلفا عنها في الحكم وبهذا الطريق يصير الزرع كسب الغاصب مضافا الى عمله فيكون مملوكا له وشرط له حكم الاسباب وذلك بان يعترض عليه فعل مختار غير منسوب الى الشرط فلا يكون في معنى العلل وان يكون الشرط سابقا على ذلك الفعل الاختياري فيكون في معنى السبب كما اذا حل قيد عبد حتى ابق فانه لم يضمن قيمته عند اصحابنا رحمهم الله لان الاصل المانع من الاباق هو القيد وكان حله ازالة للمانع من الاباق وكان شرطا الا انه لما سبق الاباق هو علة التلف بل ليس له الاسباب فسبب الشيء يتقدمه والشرط متاخر عن صورة العلة هي سبب محض ولا يمكن اضافة الحكم اليه لانه اعترض عليه ما هو علة قائمة بنفسها غير حادثة بالشرط لان الاباق باختياره بقوة نفسه لم يحدث بالحل فصار سببا محضا للهلاك فلا يضمن وكان هذا كمن ارسل دابة في الطريق فجالت يمنة او يسرة عن سنن الطريق ثم اتلفت شيئا لم يضمنه المرسل لان الارسال سبب محض لا تعدي فيه وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب الى الارسال حيث لم يذهب على سنن ارساله حتى يكون سائقا لها بذلك الارسال وفي حل القيد وان كان متعديا تخلل بينه وبين الحكم علة اختيارية غير منسوبة اليه بخلاف ما اذا لم يكن اختيارية كالمايعات مثلا والفرق بين الارسال والحل ان المرسل صاحب سبب في الاصل وهذا صاحب شرط جعل مسببا وهذا لان الارسال ليس ازالة للمانع لان الدابة لم تقيد لئلا تتلف شيئا فلا يكون فيه معنى الشرط واما الحل فازالة للمانع لان العبد انما قيد لئلا يابق وعلى هذا قلنا في الدابة المسلسلة اذا اتلفت زرع انسان ليلا او نهارا لم يضمن صاحبها شيئا لان صاحب الدابة ليس بصاحب سبب ولا شرط ولا علة فلم يكن الاتلاف مضافا اليه وعلى هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رضي الله عنهما فيمن فتح باب قفص فطار الطير او باب اصطبل فندت الدابة في فور ذلك انه لا يضمن الفاتح شيئا لان هذا شرط جرى مجرى السبب لما بينا وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه فلم يصر التلف مضافا اليه بخلاف السقوط في البئر لانه لا اختيار له في السقوط حتى لو اوقع نفسه في البئر لم يضمن الحافر شيئا لان ما اعترض عليه علة صالحة للحكم وهو فعل مختار ولهذا لو مشى على قنطرة واهية موضوعة بغير حق

وهو

وهو عالم فانخسفت به لم يضمن الواضع شيئا وكذا اذا مشى في موضع من الطريق قد صب فيه الماء وهو عالم به فزلق رجله هدر دمه الا ان محمدا رحمه الله يقول طيران الطير هدر شرعا وكذا فعل كل دابة هدر شرعا فيجعل كالخارج بلا اختيار وصار كسيلان ما في الزق فاذا خرج على فور الفتح يضمن صاحب الشرط بخلاف اباق العبد فان فعله صالح شرعا لاضافة الحكم اليه والجواب لهما ان فعل الدابة لا يصلح لايجاب حكم به لان الوجوب يحل الذمة ولا ذمة لها ولكن يصلح لقطع الحكم عن فعل العبد الا ترى انه اذا ارسل كلبه على صيد فتغير عن سننه ثم اتبعه فاخذه وقتله فانه لا يحل لهذا المعنى وكذا اذا ارسل الدابة صاحبها في الطريق فجالت يمنة او يسرة فان فعلها يعتبر في قطع حكم ارسال صاحبها حتى لا يجب الضمان على المالك اذا اتلفت شيئا في تلك الحالة ولهذا قلنا اذا اختلفا في البئر مع ولي الواقع فيها فقال الحافر اوقع فيها نفسه وقال الولي بل وقع فيها ان القول قول الحافر استحسانا لان الحفر شرط جعل خلفا عن العلة لتعذر نسبة الحكم الى العلة فاذا ادعى صاحب الشرط ان العلة صالحة لاضافة الحكم اليها وانكر خلافة الشرط عنها فقد تمسك بالاصل وجحد حكما ضروريا وهو اضافة الحكم الى الشرط فكان القول قوله بخلاف الجارح اذا ادعى المجروح مات بسبب اخر وقال الولي مات بتلك الجراحة فان القول قول الولي لان الجارح صاحب علة لا صاحب شرط فكان الولي متمسكا بالاصل هنا وعلى هذا قلنا لو اشلى كلبا على صيد مملوك لانسان فقتله الكلب او على نفس فقتلها او على ثوب انسان فخرقه لم يضمن شيئا لان الاشلاء سبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب الى ذلك السبب لان الكلب يعمل بطبعه ومجرد الاشلاء لا يكون سائقا له ليكون فعله مضافا اليه لانه غير محمول على ذلك بخلاف سوق الدابة لانه يحمله على ذلك بخلاف ما اذا اشلى على صيد فقتله فان صاحبه يجعل كانه ذبحه بنفسه في حكم الحل لان الاصطياد نوع كسب فيبنى على نفي الحرج وقدر الامكان فتحا لباب المكاسب فاما ضمان العدوان فيبنى على محض القياس وقد وقع الشك في السبب الموجب للضمان فلا يجب الضمان بالشك وعلى هذا قلنا اذا

القى نارا في ملكه او في الطريق فهبت بها الريح الى ارض جاره حتى احترق لم يضمن
كذا اذا القى شيئا من الهوام في الطريق فتحركت وانسلت من مكانها الى مكان اخر ثم لدغت
انسانا لم يضمن الملقي شيئا لانه صاحب سبب والفعل الموجود بعده غير مضاف اليه لان
هبوب الريح بعد ما القى غير مضاف اليه وكذا لدغ الحية بعد ما تحركت بخلاف ما اذا احرقت
قبل الوقوع على الارض او لدغت قبل التحرك لانه مضاف اليه تسبيبا فيضمن وشرط
اسما لا حكما كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت
طالق وهذا لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود يضاف الى اخرهما فلم يكن الاول شرطا الا
اسما من حيث انه يفتقر الحكم اليه حتى لو ابانها فدخلت احدى الدارين ثم نكحها فدخلت
الدار الثانية تطلق عندنا خلافا لزفر لان الملك انما يشترط لنزول الجزاء او لصحة
الايجاب وعند وجود الشرط الاول لم يوجد احدهما فلا يشترط الملك حينئذ وهذا لان
الملك لم يشترط لعين الشرط بل لما ذكرنا لان عينه لا يفتقر الى الملك فانها لو دخلت
الدارين بعد زوال الملك تنحل اليمين لا الى جزاء وحال وجود الشرط الاول حال بقاء
اليمين والملك لا يشترط لبقاء اليمين كما قبل الشرط الاول فانه لو ابانها وانقضت
عدتها تبقى اليمين لان محل اليمين الذمة وكانت باقية فبقي محلها والطهارة في باب
الصلوة شرط اسما لا حكما لان الصلوة متعلقة بشروط منها النية والطهارة واستقبال
القبلة وشرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان في الزنا فانه علامة تعرف
بظهوره ان الزنا موجب للرجم وليس بشرط لان الشرط ما يمنع ثبوت العلة حقيقة
بعد وجودها صورة الى ان يوجد الشرط كما في تعليق الطلاق بدخول الدار وهذا لا يوجد
في الزنا لان الزنا موجب للعقوبة بنفسه ولا يتوقف انعقاده موجبا للرجم على
وجود الاحصان فانه اذا زنى ثم احصن بعد ذلك لا يجب عليه الرجم فكان علامة
لا شرطا ولا يضاف اليه الوجوب ولا الوجود ولذا لم يجعل له حكم العلل بحال
ولهذا لم يجب الضمان على شهود الاحصان اذا رجعوا بعد الرجم ولهذا يثبت
الاحصان بشهادة رجل وامراتين عندنا خلافا لزفر رحمه الله لانه لما كان

معرفا

معرفا ولم يضف الرجم اليه وجوبا ولا وجودا صار كغيره من الاحكام فكما يثبت
النكاح بشهادة رجل وامراتين في غير هذه الحالة فكذا في هذه الحالة فان قال انا اثبت
النكاح بهذه الشهادة لكن لا اثبت التمكن للامام من اقامة الرجم كما لا مدخل
لشهادة النساء في ايجاب الرجم فلا مدخل لشهادتهن في اثبات التمكن من اقامة
الرجم ولهذا اذا كان الزاني عبدا مسلما لنصراني فشهد عليه نصرانيان ان مولاه
كان اعتقه قبل الزنا فانه يثبت العتق بهذه الشهادة ولا يثبت تمكن الامام من اقامة
الرجم عليه كما لا مدخل لشهادة الكفار في ايجاب الرجم فلا مدخل لشهادتهم
في اثبات التمكن من اقامة الرجم على المسلم قلنا العتق ثم يثبت بشهادتهما فانما
لا يثبت سبق التاريخ لانه ينكره المسلم وما ينكره المسلم لا يثبت بشهادة الكفار
لانه يتضرر به المسلم من حيث تغليظ العقوبة عليه ولا يجوز ان يتضرر المسلم
بشهادة الكفار فالحاصل ان لشهادة النساء مع الرجال خصوصا في المشهود
به دون المشهود عليه اي انها لا تصلح لايجاب عقوبة لكنها تقبل على الكافر والمسلم
والمشهود به لا يمس الرجم اصلا ولشهادة الكفار خصوصا في المشهود عليه دون
المشهود به فان شهادتهم حجة في الحد على الكفار ولكنها ليست بحجة على المسلم وقد
تضمنت الشهادة في الموضعين تكثير محل الجناية باعتبار الجناية على النعمة في
احد الموضعين وعلى نعمة اصابة الحلال في الموضع الاخر اذ الجناية تعظم بكثرة
النعمة وتقل بقلتها والجزاء يختلف باختلافها وتكثير محل الجناية يتضرر الجاني
لا محالة والجاني مسلم وشهادة الكفار فيما يتضرر به المسلم ليست بحجة اصلا
فاما شهادة النساء فيما يتضرر به الرجال فهي حجة وانما لم تكن حجة فيما يضاف اليه
العقوبة وجوبا به او وجودا عنده وذلك لا يوجد في هذه الشهادة اصلا وعلى هذا
قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيما اذا ولدت المعتدة وانكر الزوج الولادة
وشهدت القابلة لان النسب يثبت بالفراش القائم عند العلوق والولادة
شرط ظهور الولد فهي في حق النسب علامة محضة مظهرة للنسب قد كان ثبت من

تكن النسب مضافا الى الولادة ظاهرا بها ولا وجودا عندها وشهادة القابلة حجة في تعيين الولد اتفاقا فانها اذا شهدت حال قيام النكاح بان هذا الولد ولدته هذه المرأة تقبل شهادتها بالاجماع وكذا ههنا لانه لم يوجد ههنا الا التعيين لان النسب يثبت بالفراش الثابت عند العلوق وقال ابو حنيفة رضي الله عنه اذا لم يكن الفراش قائما ولا الحبل ظاهرا ولا اقرار الزوج بالحبل فالنسب انما يثبت بالولادة في حقنا لانا نبني الحكم على الظاهر ولا نعرف الباطن اذ علم الباطن مفوض الى علام الغيوب فشرطنا ثبوتها بكمال الحجة ولا تثبت بشهادة القابلة لانها ليست بحجة على النسب بخلاف ما اذا كان الفراش قائما لان الفراش مثبت للنسب ثم قبل الولادة وكانت الولادة معرفة محضة وكذا اذا كان الحبل ظاهرا او اقر الزوج بالحبل فقد وجد دليل قيام النسب وكانت الولادة معرفة وعلى هذا قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا علق طلاقا او عتاقا بالولادة ولم يقر بانها حبلى ثم شهدت القابلة على ولادتها حال قيام الفراش وانكر الزوج الولادة وقع ما علق بها لان الولادة تثبت بشهادتها لكونها علامة محضة فيثبت ما كان متعلقا بها وهو الجزاء المعلق بالولادة وكذلك قال في استهلال الصبي انه يثبت بشهادة القابلة حتى يصلى عليه وكذا في حق الارث وقال ابو حنيفة رضي الله عنه الولادة شرط والحكم يضاف الى الشرط وجودا فلا يثبت شرط الحكم الا بكمال الحجة والولادة لم تثبت بشهادة القابلة مطلقا بل تثبت ضرورة عدم اطلاع الرجال عليها وما يثبت ضرورة يتقدر بقدرها ولا يتعدى الى الغير كالبيع الثابت في ضمن الامر بالاعتاق لا يظهر في حق خيار العيب وغير ذلك وقال ايضا في استهلال المولود في حق الارث انه لا يثبت بشهادة القابلة لان حيوة الولد كانت غيبا عنا وانما ظهرت عند استهلاله فيصير مضافا اليه في حقنا والارث يبتنى عليه فلا يثبت بشهادة القابلة كما لا يثبت حق الرد بالعيب بشهادة المرأة انها ثيب وقد اشتراها رجل على انها بكر بل يستحلف البائع وان كان قبل القبض مع ان الرد فيه يشبه الامتناع عن القبول لان القبض يشبه العقد على ما عرف اما بعد القبض فعدم

البيع

البيع يكون نقضا لا امتناعا وانما يعرف الشرط بصيغته بحروف الشرط ولا ينفك كلمة الشرط عن معنى الشرط واما الذي قاله بعض مشايخنا في قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا اي قدرة على الكسب او امانة انه مذكور على وفاق العادة اي العادة جرت بان المرء انما يكاتب عبده اذا رأى فيه خيرا وليس لهذا الشرط حكم وكان ذكره والسكوت عنه بمنزلة فليس كذلك لانه يؤدي الى انه لا فائدة في ذكر هذا الشرط وكلام الباري منزه عن مثل ذلك ولكن الامر كما يكون للايجاب يكون للندب وهو المراد به هنا بدليل السياق وهو قوله وآتوهم من مال الله الذي آتاكم فانه للندب دون الايجاب وعقد الكتابة مباح قبل ان يعلم فيه خيرا وانما يصير مندوبا اليه اذا علم فيه خيرا والندبية معلقة بهذا الشرط لا توجد الا عنده وتتوقف عليه وكذا قوله تعالى واذا ضربتم في الارض اي سافرتم فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا اي خشيتم ان يقصدكم الكفار بقتل وجرح او اخذ انه ليس بشرط ذكر على وفق العادة بل اريد به حقيقة الشرط والمراد بالآية قصر الاحوال وهو ان يومي على الدابة عند الخوف او يخفف القراءة والركوع والسجود والتسبيح كما هو المروي عن ابن عباس رضي الله عنهما الا ترى الى قوله فان خفتم فرجالا اي فان كان بكم خوف من عدو فرجالا فصلوا راجلين وهو جمع راجل كقائم وقيام او ركبانا وحدانا بايماء فاذا امنتم فاذا زال خوفكم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون فصلوا صلوة الامن كما علمكم كيف تصلون في حال الامن وقال فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اي فاذا سكنت قلوبكم من الخوف فاتموها بركوعها وسجودها وقصر الاحوال يتعلق بقيام الخوف عيانا لا بنفس السفر اما قصر الاعداد فيتعلق بنفس السفر واما قوله وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فلم يذكر الحجور بصيغة الشرط وانما الشرط قوله فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وهو شرط اسما وحكما حتى ان الحرمة لا تثبت الا عند وجود هذا الشرط او دلالته كقوله المرأة التي اتزوج طالق ثلاثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف

في النكرة حتى لو تزوج امراة تطلق ثلثا ولو وقع في المعين لما صلح دلالة وذلك بان
يقول هذه المراة التي اتزوج طالق ثلثا لان هذا الوصف لم يجر مجرى الشرط فيقع الايقاع
في الحال فيلغو لانه صادف الايقاع المراة الاجنبية والاصل في هذا ان الجزاء اذا
اضيف الى مسمى موصوف بصفة ان كان المسمى معرفا بالاشارة لا يتعلق بتلك الصفة
بل يلغو الصفة لان الصفة انما تذكر للتعريف والمسمى معرفا بالاشارة لا يتعلق بتلك
الصفة بل يلغو الصفة لان الصفة انما تذكر للتعريف والمسمى معرفا بالاشارة وهي
ابلغ اسباب التعريف فلا يحتاج الى التعريف اذ المعرف لا يعرف وان لم يكن المسمى معرفا
بالاشارة يتعلق بتلك الصفة لانه يحتاج هنا الى التعريف فيعتبر وهذا معنى قولهم
ان الصفة في الحاضر لغو وفي الغايب معتبرة واذا لغا ذكر الصفة في المشار صار
ذكرها وعدم ذكرها بمنزلة ولو عدم ذكر الصفة يكون ايقاعا في الحال ويكون لغوا
فكذا اذا صار ذكرها وعدم ذكرها بمنزلة فاعتبر ذكر الصفة في غير المشار صارت
الصفة بمعنى الشرط لان الشرط ما يكون ملفوظا على خطر الوجود ويتوقف نزول الجزاء
على وجوده وقد وجد هذا فيما نحن فيه الا ان يستقيم ذكر الجزاء هنا بحرف الفاء و
بدونه لان الصفة ليست بشرط صيغة لعدم حرف الشرط بل هي شرط معنى لما ذكرنا
فمن حيث انها شرط معنى استقام ذكر الجزاء بحرف الفاء ومن حيث انها ليست بشرط
صيغة استقام ذكر الجزاء بدون حرف الفاء عملا بالشبهين ونص الشرط يجمع الوجهين
اي اذا اتى بصيغة الشرط يتوقف وجود الطلاق على وجود الشرط في المعينة و
غير المعينة بان قال ان تزوجت امراة او قال ان تزوجت هذه المراة والرابع
العدلية وهو ما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود مثل الميل فانه
علامة الطريق اي يعرف له وكذا المنار علامة اي معرفة وذلك كالاحصان
مطلب انواع العلامة
حتى لا يضمن شهوده اذا رجعوا كالغا لوا العلامة انواع علامة محضة وهي
التي يكون دلالة على الوجود فما كان موجودا قبله وعلامة هي شرط للوجود و
علامة هي علة لما مر ان العلل الشرعية علامات الاحكام غير موجبات بذواتها

وعلامة تسميه مجازا كالعلة الحقيقية وقد جعل الشافعي رحمه الله عجز القاذف عن اقامة
اربعة من الشهداء على زنا المقذوف علامة لبطلان شهادة القاذف لا شرطا حتى
ابطل شهادته بنفس القذف قبل ظهور عجزه عن اقامة الشهود لان سقوط الشهادة
امر حكمي فجاز ان يظهر عند العجز انه كان ثابتا قبله بخلاف الجلد لانه فعل حسي
فلا يجوز ان يظهر انه كان ثابتا قبل العجز فيه شرطا يثبت بعد العجز لا محالة ولما كان
العجز معرفا لسقوط الشهادة لانه امر حكمي يثبت بنفس القذف فلانه كبيرة وهتك
لعرض المسلم والاصل في المسلم العفة عن الزنا لوجود ما يردعه عنه وهو العقل و
الدين لانهما يمنعانه عن ارتكابه والتمسك واجب حتى يظهر خلافه واذا كان القذف
كبيرة كان كساير الكباير في ثبوت سمة الفسق وسقوط الشهادة بنفسها ولكنا نقول
الله تعالى رتب الجلد وابطال الشهادة على العجز عن اقامة اربعة من الشهداء فكما لا
يثبت الجلد قبل العجز لا يثبت ابطال الشهادة قبله وهذا لان كل واحد منهما فعل مفوض
الى الامام اما الجلد فظاهر وكذا الثاني لان النهي عن القبول امر برد الشهادة فاذا
لم يكن معرفا في حق الجلد لا يكون معرفا في حق رد الشهادة ايضا وانما يثبت لان العجز
معرف اذا ثبت ان القذف كبيرة بنفسه وليس كذلك فان اقامة البينة على
نسبته الى الزنا مقبولة حسبة لاقامة حد الزنا فانه خالص حق الله تعالى والساعي
في اقامته محتسب مقيم حق لله تعالى وكان فعله قربة فكيف يكون كبيرة مع
هذا الاحتمال وهو توقعه قربة على تقدير اتيانه بالحسبة نعم الاصل في المسلم
العفة ولكنه لا يصلح علة للاستحقاق اي لاثبات العفة في حق القاذف
حتى يصير مردود الشهادة بقذفه ولو صلح مثبتا لما قبلت البينة على الزنا
ابدا وان كانت البينة اقوى من الاصل وهو العفة لان الاصل وان كان مرجوحا
في مقابلة البينة لكن لا يخرج عن كونه دليلا على كذب القاذف والشهود فلا
تقبل البينة مع هذه الشبهة في باب الحدود ولما قلت ذلك ان الاصل
لا يصلح موجبا ولانه لما وقع كالامة كبيرة وعلة لرد الشهادة فيثبت رد الشهادة

بدليله فلا يسمع صفة اقامة البينة على زنا المقذوف لوقوع الحكم بذلك الدليل وظهر
انه كاذب وشهوده كذبة ولما قبلت البينة على الزنا بالاجماع دل على انه ليس بكاذب
بنفس القذف ولكنه لما اطلق في قوله يا زاني شرط اختيار الحسبة والاختيار
للحسبة انما يحل بشهود حضور وجب تاخير امر القاذف الى ان يتمكن من اقامة
الشهود وذلك الى اخر المجلس او الى ما يراه الامام فاذا ظهر العجز وجب الحد لوجوب
الشرط ولا يوجب هذا الحكم الذي يحل بطه احتمال وجود الشهود بعد ذلك فلم يعتبر العدم
في العمر كما يعتبر في عدم سائر الافعال مثل قوله ان لم آت البصرة وغيره لكن لانه لو
اعتبر ذلك لما جلد قاذف ما لانه بعد الموت لا يمكن الجلد ورد الشهادة فاذا
اقيم عليه الجلد ثم جاء القاذف باربعة يشهدون على زنا المقذوف يقبل الشهادة و
يقام حد الزنا على المشهود عليه ويصير القاذف مقبول الشهادة هذا اذا لم يتقادم
العهد فان تقادم العهد صار مقبول الشهادة ايضا وان كان لا يقام الحد على المشهود
عليه لان سقوط شهادته بناء على تحقق عجزه وقد ظهر انه لم يكن عاجزا حيث اقام
الشهود على ذلك فصل في بيان الاهلية العقل معتبر لاثبات الاهلية فصل
وهو من اعز النعم لانه يمتاز به الانسان من غيره من الحيوان وبه يعرف ربه وبه ينال
سعادة الدنيا والعقبى ولذا قال عليه السلام ما خلق الله خلقا اكرم عليه من العقل
ولكن لا كفاية بالعقل بنفسه بحال بدون اعانة الله وتوفيقه لانه عاجز بنفسه وانه
خلق متفاوتا في اصل القسمة وكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير وقد مر
في باب بيان اقسام السنة تفسيره فلا نعيده وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل
اصلا دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل وهو قول
بعض اصحاب الشافعي رحمه الله حتى ابطلوا ايمان الصبي لعدم ورود
الشرع به وعدم اعتبار عقله فصار ايمانه كايمان صبي غير عاقل وقالت
المعتزلة انه علة موجبة لما استحسنه محرمة لما استقبحه على القطع فوق
العلل الشرعية فلم يجوزوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقول او يقبحه وجعلوا

الخطاب متوجها بنفس العقل وقالوا لا عذر لمن عقل في الوقف عن الطلب وترك
الايمان اي اذا عقل صغيرا كان او كبيرا يجب عليه طلب الحق والاستدلال لوجود
مناط التكليف وكان الصبي العاقل مكلفا بالايمان عندهم ومن لم تبلغه الدعوة
اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار عندهم لوجود الموجب للايمان وهو
العقل ونحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل واذا
لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا واذا وصف الكفر وعقده او عقده ولم يصفه
كان من اهل النار مخلدا واذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب
لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة كما قال ابو حنيفة رضي الله عنه في السفيه اذا
بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه ماله لانه قد استوفى مدة التجربة وصار بحال
يصير جدا مزدادا رشدا لا محالة فيدفع اليه ماله وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد
حتى هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا ولا يصح ايمان الصبي
العاقل عندهم وعندنا يصح وان لم يكن مكلفا به حتى اذا عقلت المراهقة
ولم تصف الايمان بعد ما استوصفت وهي تحت زوج بين ابوين مسلمين لم تجعل
مرتدة ولم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها لانها صارت مرتدة
حيث لم تصف الايمان بعد وجوبه ولو عقلت وهي مراهقة فوصفت الكفر صارت
مرتدة وبانت من زوجها فنعلم بالمسألة الاولى انها غير مكلفة لو كانت مكلفة لبانت
من زوجها كما اذا بلغت كذلك قال شمس الاسلام رحمه الله وليس على الحد في هذا الباب
دليل قاطع اذ ذلك يختلف باختلاف العقلاء فرب عاقل يتمكن من التجربة
والاستدلال في زمان قليل ورب عاقل يحتاج في ذلك الى زمان كثير فلا معنى
لتقدير ذلك بزمان معين مع تفاوت العقلاء فيه واذا كان كذلك فيفوض
امره الى علام الغيوب فان مضت مدة يعلم ربه بانه قد قدر على ذلك ولم يؤمن
يعاقب عليه والا فلا وقوله في هذا الباب راجع الى الذي لم تبلغه الدعوة
كذا فسر شيخنا رحمه الله كلامه وعندي ان مراده بقوله وليس على الحد

في هذا الباب دليل قاطع اي ليس على الحقيقة في باب العقل دليل قاطع لانه يذكر لحقيقة
الشيء حد وهذا لانه على ذلك التفسير وان كان يلتئم من حيث انه مذكور عقيب قوله
لانه قد استوى في مدة التجربة والامتحان ولا يلتئم من حيث انه ذكر بعده ثم من جعل العقل
حجة موجبة لمنع الشرع بخلافه فليس معه دليل يعتمد عليه الى الجزم وهذا التفسير يكون
ملتئما لانه يكون بيانا وتحقيقا لما ادعاه وهذا لان من جعل العقل حجة موجبة
لمنع ورود الشرع بخلافه فليس معه دليل يعتمد عليه سوى امور ظاهرة يسلمها له وهي
معرفة حدث العالم ودلالة البناء على الباني ومعرفة نفسه بالعبودية ومعرفة ربه
بالالوهية وان شكر المنعم حسن وان كفره قبيح وكذا الجهل والظلم والسفه
والعبث وهذه الامور لا يدل على ان العقل موجب بنفسه ويمتنع ان يثبت بدليل
الشرع ما لا يدركه العقول فكثير من المشروعات مما لا يدركه العقول كاعداد الركعات
ومقادير الزكوات والحدود وغير ذلك ومن الغاه من كل وجه فلا دليل له ايضا
وهو مذهب الشافعي رحمه الله فانه قال في قوم من الكفار لم يبلغهم الدعوة اذا قتلوا
ضمنوا فجعل كفرهم جعلهم كالمسلمين في الضمان وقال اصحابنا رحمهم الله
لا يضمنون لانا لا نجعل كفرهم عفوا ومن كان منهم من جملة من يعذر لم يستوجب
عصمة بدون دار الاسلام اي في الكفار الذين لم يبلغهم الدعوة من كان معذورا
في الايمان بان بلغ في الحال ولم يجد مدة الامهال او كان صبيا لم يستوجب عصمة
النفس والمال عندنا فلم يضمن بالقتل لان العصمة المقومة بالاحراز بدار الاسلام
ولم يوجد الا يرى ان الحربي اذا اسلم في داره ولم يهاجر الينا فقتله مسلم لم يضمن لما بينا
فهذا اولى وذلك لانه لا يوجد في الشرع دليلا لان العقل غير معتبر للاهلية فاما
يلغي العقل بالعقل بلا شرع لانه لا يجد دليلا شرعيا على ما ادعاه فيكون مناقضا
وكيف يكون العقل حجة بنفسه وهو لا ينفك عن الهوى فاما بالعقل وحده هداية
الى حدود الهدى ولا بعد العقل ولا شرع معه الا الهوى فان قلت
لو لم يكن العقل حجة موجبة لما اضيف الاحكام الشرعية الى عللها وانما اضيفت

العقل

العقلية الشرعية بالعقل ولما اضيفت الاحكام العقلية الى عللها قلت انما صحت
نسبة الاحكام الى العلل في الشرعيات والعقليات جميعا لا باعتبار انها موجبة بذواتها
بل الموجب في العقليات والشرعيات الباري جل وعلا الا ان الايجاب لما كان غيبا
عنا نسبت الى العلل تيسيرا على العباد والعقل آلة للمعرفة ولا موجب والاهلية نوعان
اهلية وجوب اعلم ان اهلية الوجوب ينقسم فروعها بان يكون من حقوق الله تعالى
خالصة ومن حقوق العباد خالصة او ما اشتمل عليهما واصلها واحد وهو الصلاحية
لحكم الوجوب ثم كل من كان اهلا لحكم الوجوب بوجه اما اداء او قضاء كان اهلا
للوجوب عليه والا فلا وهو بناء على قيام الذمة والادمي يولد وله ذمة صالحة
للوجوب اعلم ان اهلية الوجوب بناء على قيام الذمة ولهذا يضاف اليها
فيقال وجب في ذمته كذا ولا يضاف الوجوب الى غيرها والادمي يولد وله
ذمة صالحة للوجوب ولهذا لو انقلب الطفل على مال انسان فاتلفه يضمن
له ويلزمه مهر امراته بعقد الولي عليه ويلزمه عشر ارضه وخراجها بالاجماع ولو
اشترى ولي الصبي للصبي شيئا لزمه الثمن والذمة في اللغة
العهد لان نقضه يوجب الذم قال الله تعالى لا يرقبوا فيكم الا ولا
ذمة اي لا يراعوا حلفا ولا عهدا وانما نعني بقولنا محل الوجوب الذمة نفس
لها ذمة وعهد ولما كان اختصاص الانسان باهلية الوجوب بوصف الذمة
فالواجب في ذمته كذا والمراد بهذا العهد ما اشار الله تعالى في قوله واذ اخذ
ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا
بلى وجمهور المفسرين على ان الله تعالى استخرج ذرية ادم من ظهره مثل الذر
واخذ عليهم الميثاق انه ربهم بقوله الست بربكم فاجابوه ببلى وقال كل
انسان الزمناه طائره في عنقه اي عمله في ذمته كذا قيل ومعنى الاية عند الجمهور
ان عمله لازم له لزوم القلادة والغل للعنق لا ينفك عنه ومثله يقال هو
جزء من وجه لا ينفك له وقراره بانتقالها وقرارها ويعتق بعتقها ويدخل في البيع

الوارد عليها كما يراجز بها ولكن لما كان نفسًا لها حيوة ويمكن نفاذه حيًّا بدونها وتوقف الارث لاجله وتعتق مقصودًا لم يكن جزءًا فلم يكن له ذمة مطلقة وبالنظر الى الوجه الثاني يكون اهلا لوجوب الحق له من عتق وارث ونسب ووصية وبالنظر الى الوجه الاول لا يكون اهلا لوجوب الحق عليه فاذا انفصلت وظهرت له ذمة مطلقة وكان اهلا للوجوب مطلقا غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه فجاز ان يبطل لعدم حكمه اعلم ان الوجوب غير مراد بعينه بل الحكمة وكما لا يثبت الوجوب اذا وجد السبب بدون المحل فكذا لا يثبت اذا وجد السبب والمحل بدون حكمه اذ الوجوب بدون الحكم لا يفيد في الدنيا والعقبى اذ فائدته في الدنيا الابتلاء وفي الآخرة الجزاء ونعني بهذا الحكم وجوب الاداء وجوب الاداء عند مباشرة العبد عن اختيار حتى يظهر المطيع من العاصي ويتحقق الابتلاء المذكور في قوله ليبلوكم ايكم احسن عملا وكذا الجزاء في الآخرة مبني على هذا كما قال جزاء بما كانوا يعملون وهذا لان الوجوب جبر بلا اختيار العبد فيه وانما ينال العبد الجزاء بما له فيه اختيار فظهر ان الوجوب بدون حكمه غير مفيد فلا يجوز القول بثبوته شرعا فيصير هذا القسم اي اهلية الوجوب منقسمًا بانقسام الاحكام كما مر في قوله جملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها شيئان الاحكام المشروعة وهي حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة وما اشتمل عليهما ثم شرع في بيانها بقوله فما كان من حقوق العباد من الغرم والعوض ونفقة الزوجات لزمه اعلم ان ما كان من حقوق العباد كالغرم والعوض فالصبي من اهل وجوبه فيكون الوجوب ثابتا في حقه وان لم يكن عاقلا لوجود سببه وثبوت حكمه وهو وجوب الاداء لان المال مقصود هنا دون الاداء فالغرض رفع الخسران بما يكون جبرانا له او حصول الربح وذلك بالمال يكون واداء وليه كادائه في حصول هذا المقصود وما كان صلة اما شبيه المؤنة كنفقة الزوجات والاقارب فالوجوب ثابت في حقه عند وجود سببه اما نفقة الزوجات فلها شبه بالاعواض لانها تجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس يجب عوضه وهو النفقة واما نفقة الاقارب فمؤنة اليسار ولهذا لا يجب على من لا يسار له والمقصود ازالة حاجة المنفق بوصول كفايته اليه وذلك بالمال يكون واداء الولي فيه كادائه فكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان صلة لها شبه بالاجزية لم يكن الصبي من اهله فلا يجب عليه وذلك كتحمل العقل فانه صلة

ولكنها

ولكنها تشبه الجزاء على ترك حفظ السفيه والاخذ على يد الظالم ولذلك اختص به رجال العشيرة الذين هم من اهل هذا الحفظ دون النساء والصبي ليس من اهل الجزاء لانه ليس باهل العقوبة وما كان عقوبة او جزاء كالقصاص وحرمان الارث لم يجب عليه لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالفعل به او جزاء الفعل وحقوق الله تعالى تجب متى صح القول بحكمه كالعشر والخراج ومتى بطل القول بحكمه لا تجب كالعبادات الخالصة والعقوبات فالايمان لا يجب على الصبي قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء واذا عقل واحتمل الاداء قلنا بوجوب اصل الايمان دون ادائه حتى صح الاداء ويقع فرضا ولا يجب عليه تجديد الايمان بعد البلوغ لانه ليس في نفس الوجوب تكليف وخطاب وانما ذلك في وجوب الاداء وذلك موضوع عنه حتى يبلغ ولكن صحة الاداء تبتنى على كون الشيء مشروعا وعلى قدرة الاداء لا على الخطاب الا ترى ان المسافر يؤدي صوم رمضان ويقع فرضا وان لم يكن مخاطبا به وكذا اذا ادى الجمعة يقع فرضا وان لم يكن الخطاب متوجها عليه وكذا العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة او بهما كالحج لا تجب عليه وان وجد سببها ومحلها لعدم الحكم وهو الاداء اذ الاداء هو المقصود في حقوق الله تعالى وهو فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم لله تعالى ليتحقق معنى الابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي الذي لا يعقل بنفسه ولا يحصل ذلك باداء وليه لان ثبوت الولاية عليه بطريق الجبر لا بطريق الاختيار فلا يصلح طاعة فلو جعلنا اداء الولي كادائه فيما هو مالي لظهر ان المقصود هو المال لا الفعل وباطل في جنس القرب اذ حق الله تعالى في المال ليس عين المال انما المال له وانما يقصد عين المال في حقوق العباد لانهم ينتفعون به لجلب نفع او لدفع ضرر والله تعالى منزه عن ذلك وما يشبه معنى المؤنة كصدقة الفطر لم يلزمه عند محمد رحمه الله لرجحان معنى العبادة فيها والمرجوح في مقابلة الراجح كالمعدوم فصار كالزكوة ولزمه عندهما اكتفاء بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر الذي يكون بواسطة الولي مضافا اليه فيما هو عبادة قاصرة وما كان مؤنة في الاصل كالعشر والخراج لزمه لان حكمه وهو الاداء العين يحتمل النيابة به لان المال مقصود لا الاداء فيكون اداء الولي كادائه وما كان عقوبة لم يجب اصلا لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالعقوبة وباعتبار الاصل الذي

بينا وهو ان من كان اهلا لحكم الوجوب كان اهلا للوجوب والا فلا وقلنا ان الكافر اهل
للاحكام لا يراد به وجه الله تعالى لانه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب له وعليه ولما
لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب شي من الشرائع يعني العبادات لانه ليس
باهل لما هو فايدة الاداء وهو نيل الثواب به في الاخرة بخلاف المحرمات ولان الصلوة
لو وجبت على الكافر فاما ان وجبت في حال الكفر او بعد الكفر لا جائز الاول لان الصلوة
في حال الكفر باطلة فلا يكون مامورا بها وكذا الثاني بدليل عدم وجوب القضاء بعد الاسلام
ولانها لو وجبت على الكافر لوجب قضاؤها كما في المسلم استدراكا للمصلحة الفائتة
ولزمه الايمان بالله تعالى لانه اهل لادائه ووجوب حكمه وهو نيل السعادة الابدية به
ولم يجعل مخاطبا بالشرايع بشرط تقديم الايمان اقتضاء لانه راس سائر اهلية الاحكام
بنعيم الاخرة واصلها فلا يجوز ان يجعل شرطا مقتضى لغيره الا يرى ان المولى اذا قال
لعبده تزوج اربعا لا يصير حرا لان الحرية اصل لصلاحية تزوج اربع نسوة فلا يمكن
ان يكون شرطا تابعا وقد قال بعض مشايخنا بوجوب كل الاحكام والعبادات على الصبي
لقيام الذمة وتقرر الاسباب فاثبت الوجوب باعتبار السبب والمحل اذ الوجوب
ثبت جبرا ليس للعبد فيه اختيار حتى يعتبر عقله وتمييزه بل يثبت عند وجود السبب
علينا شئنا او ابينا ثم قال بالسقوط باعتبار الحرج لكن الصحيح ما قلنا لان الوجوب
مراد لعينه بل لحكمه فلا يكون الوجوب بدون الحكم معقولا وهذا اسلم الطريقين
صورة لان الوجوب للاداء غير ثابت فكذا نفس الوجوب ولان العدم كان
ثابتا حسا ومعنى لان نفس الوجوب غير مفيد لانه ليس بمقصود لذاته وتقليد
اي اقتداء بالسلف لان الصحابة رضي الله عنهم لم يقولوا بالوجوب عليه اصلا و
حجة اي سند لا بد بالمتفق عليه وهو انه لو كان الوجوب ثابتا ثم كان السقوط
للحرج لوقع عن الفرض اذا ادى كالصوم والجمعة في حق المسافر ولان الوجوب
لو كان ثابتا ثم سقط لكان الوجوب خاليا عن الفائدة فيصير عبثا وقلنا في
الصبي اذا بلغ في بعض شهر رمضان انه لا يقضي ما مضى وهو دليل على ان الوجوب

غير ثابت في حقه اصلا اذ لو كان ثابتا لقضى ما مضى كالمجنون والمغمى عليه وباعتبار ما ذكرنا
ان من كان اهلا لحكم الوجوب كان اهلا له والا فلا قلنا ان الصوم يلزم الحائض
لانها اهل لحكم الوجوب لاحتمال الاداء ثابت كالجنابة وهي غير منافية للصوم وكذا الحيض
لا يفقد السبب للاداء بل النقل الى البدل وهو القضاء للعجز الحالي لعدم الحرج وهو كالحالف
على مس السماء واما الصلوة فلا يلزمها لما فيها من الحرج فبطل الوجوب لعدم حكمه مع وجود
محل الوجوب وسببه والجنون في الصوم والصلوة اذا امتد بان استوعب الشهر او
زاد على يوم وليلة لا يلزمه القضاء لان الوجوب لم يثبت في حقه لعدم اهلية حكم الوجوب
وهو الاداء بسبب الحرج الذي يلحقه في ذلك واذا لم يمتد كان الوجوب ثابتا لوجود
حكمه وهو الاداء في الحال ان صورا وفي الثاني وهو بعد الاقامة حتى اذا نوى الصوم
بالليل ثم جن لم يتناول شيئا حتى مضى اليوم كان مؤديا والاغماء لما لم يناف حكم وجوب
الصوم وهو الاداء في الحال حتى اذا نوى الصوم ثم اغمي عليه ولم يتناول شيئا صح صومه
او في الثاني بلا حرج لانه لا يستغرق شهرا عادة لم يناف وجوبه فكان منافيا لحكم
وجوب الصلوة اذا امتد اما في الحال فلعدم الطهارة واما في الثاني فلوجود الحرج
فكان منافيا لوجوبه والنوم لما لم يكن منافيا للوجوب ايضا واهلية اداء وهي نوعان
قاصرة تبتني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن الناقص كالصبي
العاقل والمعتوه البالغ وتبتني عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب اعلم ان
اهلية الاداء نوعان كاملة تصلح للزوم العهدة اي التبعة وذلك يكون للبالغ العاقل
وقاصرة لا تصلح للزوم العهدة وذلك يكون للصبي العاقل وللمعتوه بعد البلوغ
فانه بمنزلة الصبي العاقل من حيث ان له اصل العقل وليس له صفة الكمال
وتبتني على القاصرة صحة الاداء وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب
لان في الزام الاداء قبل كماله حرجا بينا وهو منفي بالنص وبقوله عليه السلام رفع القلم
عن ثلاث والمراد بالقلم الحساب والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان ذلك
لا يثبت الا باهلية الكاملة ثم اصل العقل يعرف بدلالة وذلك بان يختار المرء

اهلية الاداء

ما يكون انفع له في امر دنياه وعقباه ويعرف مستور عاقبة الامر فيما ياتيه ويذره وكذلك
نقصانه يعرف بالتجربة والامتحان بان ينظر في افعاله فان كانت على سنن واحد كان
معتدل العقل وان كانت متفاوتة كان قاصر العقل واحوال البشر متفاوتة في صفة
الكمال فاقام الشرع اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل مقام كمال العقل في بناء الزام الخطاب
عليه تيسيرا على العباد ثم صار صفة الكمال الذي يتوهم وجوده قبل هذا الحد ساقط
الاعتبار وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد كذلك لان السبب الظاهر متى قام
مقام المعنى الباطن يسقط اعتبار الحكم معه وجودا وعدما والاحكام منقسمة في هذا
الباب بحق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان وجب القول بصحته من
الصبي بلا لزوم اداء اعلم ان الايمان بالله يصح من الصبي العاقل في احكام الدنيا
والاخرة لوجود حقيقته وهو التصديق بالجنان والاقرار باللسان بعد وجود
اهلية ادائه وليس منع الاهلية يقول قوله تعالى واتيناه الحكم صبيا اي بالنبوة بالعقل
يقتضي ان يكون هاديا داعيا للغير الى الله تعالى واذا صلح ان يكون هاديا للغير وداعيا
له فاولى ان يصلح ان يكون مهتديا ومجيبا للداعي وبعد وجود حقيقة الشيء انما
يمتنع ثبوته بحجر شرعي وذا لا يليق بالايمان اصلا لما مر انه حسن لا يحتمل غيره فلو
صار محجورا عنه لكان قبيحا من ذلك الوجه لا عهدة فيه الا في لزوم الاداء وذلك
موضوع عنه فاما الاداء فلا عهدة فيه فكان النظر في الحكم بصحة ادائه لانه
ينال به الفوز والسعادة في الدارين وحرمان الميراث من اقاربه الكفار ووقوع
الفرقة بينه وبين امراته الكافرة مضاف الى الكفر الباقي على كفره لا الى الاسلام من
اسلم لان الاسلام شرع عاصما للحقوق لا قاطعا ولان ذا ليس بمقصود بل الايمان
بل ذلك من ثمراته وانما يعرف صحة الشيء من حكمه الذي وضع له وهو سعادة الاخرة
لا من ثمراته ولان ذا مشترك فقد يصير به مستحقا للارث من اقاربه المسلمين
ويتقرر نكاحه اذا كانت زوجته اسلمت قبله على انها يلزمه اذا ثبت له حكم الايمان
تبعا لغيره ولم يعد عهدة لانه لم يصدر عنه فعل صالح للزوم العهدة على عدم

لزوم

لزوم الاداء قبل البلوغ ما ذكره في الجامع انه اذا استوصف فلم يصف الاسلام بعدما عقل
لم تبن منه امراته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه من ذلك كفرا فتبين منه امراته كما بعد البلوغ
فاما عرض الاسلام عليه عند اسلام امراته فلصحة الاداء منه لا لوجوب الاداء عليه و
التفريق بينهما اذا امتنع على وجه النظر لحصول الكفاءة بل الاهلية القاصرة لذلك فيما
يرجع الى حق الزوجة يكتفي بالاهلية القاصرة كلزوم النفقة ولهذا قلنا اذا كان
الزوج مجنونا وله اب فاسلمت امراته فانه يعرض الاسلام على ابيه ويفرق بينهما
اذا ابى ان يسلم ومعلوم ان الاب لا يقوم مقامه فيما يضر به ومع ذلك يكتفي باباء
من هو قايم مقامه في صحة الاداء ولو اداه دفعا للضرر عن الزوجة وان كان قبيحا
لا يحتمل غيره كالردة فابو يوسف رحمه الله لا يحكم بصحتها من الصبي في احكام الدنيا
لانها تتمحض ضررا وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه يتمحض منفعة ولكنهما يقولان
كما يوجد منه حقيقة الايمان يوجد منه حقيقة الردة ومن لانه اذا اعتبر علمه
بابويه في تبعيته اليهما فلا بد ان يعتبر علمه بوحدانية الله تعالى وكذا الجهل بغير الله
تعالى لا يعتبر منه فكذا الجهل بالله تعالى والردة جهل بالله تعالى وقد وجدت حقيقتها
فلا يمتنع ثبوتها بعد وجودها منه حقيقة في حق احكام الاخرة وما يلزمه من احكام
الدنيا بالردة كحرمان الميراث ووقوع الفرقة فانما يلزمه لضرورة الحكم بصحتها
لا مقصودا بنفسه الا ترى انها تثبت في حقه بطريق التبعية للابوين بان ارتدا ولحقا
بدار الحرب وفيما يضر به مقصودا لا ولاية للابوين عليه وما هو بين الامرين كالصلوة
ونحوها يصح الاداء من غير عهدة اعلم ان ما تردد من حقوق الله تعالى بين
ان يكون حسنا وبين ان لا يكون حسنا في بعض الاوقات فانه يصح الاداء منه
قبل البلوغ باعتبار الاهلية القاصرة كالصلوة والصوم والزكوة والحج لانها يحتمل
النسخ والتبديل فلا يتمحض حسنا بلا وجوب الاداء لان في وجوب الاداء الزام العهدة
وفي صحة الاداء نفع محض لانه يعتاد اداءها فلا يشق عليه ذلك بعد البلوغ
ولهذا صح التنفل منه بهذه العبادات بلا لزوم مضي ووجوب قضاء لانها

شرعت كذلك فالبالغ اذا شرع في صوم او صلوة على ظن انه عليه ثم تبين انه ليس
عليه بطل عنه صفة اللزوم حتى اذا افسد لا يلزمه القضا، وكذا اذا شرع في الحج بالظن
ثم تبين انه ليس عليه بطل صفة اللزوم حتى اذا احصر فحلل لم يلزمه القضا واذا
احرم الصبي صح بلا عهدة حتى اذا ارتكب محظورا لم يلزمه الكفارة لان في ذلك ضررا
مبني على الاهلية الكاملة واذا ارتد الصبي لا يقتل وان صحت ردته عند ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله لان القتل ليس من حكم عين الردة، بل هو من حكم المحاربة ولم توجد
المحاربة قبل البلوغ ولهذا لا يثبت في حق النساء ولان القتل جزاء على الردة بطريق
العقوبة وما يجب جزاء يبتني على الاهلية الكاملة فلا يثبت في حق الصبي بالاهلية القاصرة
فان قلت اليس انه يعزر اذا اساء الادب بالضرب وذلك نوع جزاء ثبت
وردت السنة المعروفة فيما هو محض حق الله تعالى فانه عليه السلام قال مروا صبيانكم
بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا وهذا الضرب بطريق الجزاء
على الامتناع من اداء الصلوة عقوبة قلت الضرب عند اساءة الادب
تاديب وليس بجزاء على الفعل الصادر منه بطريق العقوبة كضرب الدواب للتاديب
وقد ورد الشرع به حيث قال يضرب الدابة على النفار ولا تضرب على العثار
وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة يصح
مباشرته منه لانه محض منفعة ثبت في حقه بناء على الاهلية القاصرة وذلك
مثل قبول بدل الخلع من العبد المحجور فانه يصح بغير اذن المولى لانه محض منفعة
وكذا اذا اجر الصبي المحجور نفسه للعمل ومضى على العمل وجب الاجر استحسانا بدون
شرط السلامة من العمل لانه نافع محض ولو اجر العبد المحجور نفسه للعمل يجب
الاجر بشرط السلامة من العمل لان المستاجر يصير غاصبا له من وقت الاستيجار
فيجب قيمته ويملك العبد من استوجب الضمن وبطلانه قول محمد رحمه الله
لانه ذكره في السير الكبير وهو مخصوص بقوله ولهذا صححنا عبارة الصبي في بيع
مال غيره وطلاق غيره وعتاق غيره اذا كان وكيلا لانه محض منفعة في حقه

لانه

لانه يصير مهتديا في التجارات عارفا بمواضع الغبن والخسران واليه اشار الله تعالى
بقوله وابتلوا اليتامى اي اختبروا عقولهم وعرفوهم بالتصرفات قبل البلوغ ولان في
اهدار عبارته الحاقه بالبهائم وبالبيان بان الانسان من الحيوان وبه من الله تعالى على الانسان
فقال خلق الانسان علمه البيان وقال عليه السلام المرء باصغريه بقلبه ولسانه وقال القايل
لسان الفتى نصف ونصف فؤاده فلم يبق الا صورة اللحم والدم وفي الضار المحض
كالطلاق والوصية بطل اصلا اعلم ان ما هو ضرر محض لا يشوبه منفعة في العاجل
فهو غير مشروع في حقه فبطلت مباشرته كالطلاق والعتاق والهبة والصدقة والقرض
لانه يبطل ملكه بهذه التصرفات ولم يملك عليه ذلك غيره ما خلا القرض فان القاضي
يملكه عليه لانه ملحق بالنافع المحض في حقه لقدرته على استيفائه لانه يمكن منه لا يجحد
عليه بخلاف الاب فانه لا يمكن منه الا بالشهود وليس كل شاهد يعدل والعين يعرض
التوى والتلف بخلاف الدين وفي المتردد بينهما كالبيع ونحوه يملكه براي الولي اعلم
ان ما يتردد بين النفع والضرر كالبيع والاجارة والنكاح ونحو ذلك فانه يملكه براي
الولي ولا يملكه بنفسه لانه قد صار اهلا لمباشرته حتى اعتبرت عبارته في حق الغير
اذا عمل لغيره فلان يعتبر في حق نفسه اولى وفي القول بصحة مباشرته براي الولي
اصابة لمثل ما يصاب بمباشرة الولي مع فضل نفع البيان وتوسع طريق الاصابة
لانه يتمكن من تحصيل مقصوده بطريقين بمباشرة نفسه وبمباشرة وليه فكان ذلك
انفع له ثم عند ابي حنيفة رضي الله عنه لما صار رايه القاصر بانضمام راي الولي اليه
ملحق بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ
ولا يملكه الولي ذلك وعندهما لما كان نفوذ هذا التصرف منه باعتبار راي الولي وجب
اعتبار رايه العام وهو انه اذا اذن للصبي لتعديه عن موضعه برايه الخاص وهو
ما اذا باشر بنفسه فكما لا ينفذ تصرف الولي بالغبن الفاحش بمباشرته فكذا لا ينفذ
بمباشرة الصبي بعد اذن وليه له وما قاله ابو حنيفة رضي الله عنه اصح فان اقرار الصبي
بعد اذن الولي صحيح وان لم يملك الولي الاقرار عليه بنفسه في تصرفه مع الولي

يعتبر واحش روايتان عن ابي حنيفة رضي الله عنه في رواية يصح لما قلنا انه صار كالبالغ
عنده بانضمام راي الولي الى رايه وفي رواية لا يصح لان شبهة النيابة قائمة في
تصرفه لانه في ملك اصيل وفي الراي اصيل من وجه دون وجه وهذا لان الراي باعتبار
العقل وله اصل العقل دون وصف الكمال فكان هو باعتبار الاصل متصرفا بنفسه
كالبالغ وباعتبار الوصف هو كالنائب فيثبت شبهة النيابة باعتبار وصف الراي
فلو كان نائبا من كل وجه لم يجز تصرفه معه اصلا كالوكيل فاذا كان نائبا من وجه دون
وجه اعتبرت في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي بغبن فاحش ولم يعتبر
في غير موضع التهمة وهو التصرف بمثل القيمة او مع الاجانب وباعتبار انه كان
نفعا محضا ملكه الصبي بدون اذن الولي وما كان مترددا لا يملكه بدون اذنه قلنا
الصبي المحجور اذا صار وكيلا لم يلزمه العهدة في الزام العهدة عليه ضررا فيلزم الموكل و
باذن الولي تلزمه لانه لما ملك التزام الثمن في ذمته بتصرفه لنفسه فكذا الحكم في الوكالة
واذا اوصى الصبي بشيء من وصايا البر بطلت وصيته عندنا وان كان فيه نفع
ظاهر لانه تصرفه الى نفسه في نيل الزلفى ولولم ينفذ يبقى على غيره لانه تبرع وهو ليس
من اهله فان قيل ان ملكه يزول عنه بموته وان لم يوص فكانت الوصية انفع
في حقه من تركه لانه لو انصرفه الى البر تصرفه الى مطلبه الحالي ولو مات يحقق مقصده
المالي ولا كذلك اذا تركها قلت الارث شرع نفعا للمورث لقوله عليه السلام لان تدع
ورثتك اغنياء خير لك من ان تدعهم عالة يتكففون الناس ولان نقل املاكه
الى اقاربه عند استغنائه عنه يكون اولى عنده من النقل الى الاجانب فهو بالايصاء
يترك هذا الافضل فكان ضررا في حقه ولهذا شرع الارث في حق الصبي الارث
البالغ لا يملك الايصاء كما لا يملك الطلاق بعد النكاح والصبي لا يملك ذلك وعلى هذا
قلنا اذا وقعت الفرقة من الزوجين وبينهما صبي مميز فانه لا يخير الصبي ولا يعتبر
عبارته في هذا الاختيار شرعا لانه متردد بين النفع والضرر والغالب
من حاله ان يختار من لا يواخذه بالاداب ويتركه خليع العذار لقلة نظره في العواقب

لا يعتبر اختياره في هذا لا يعتبر اختيارا بولايته لان وليه في هذه الحالة ابوه وابوه في هذا الاختيار
يعمل لنفسه فلا يصلح ان يكون ناظرا فيه لولده وقال الشافعي رحمه الله كل منفعة
يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا يعتبر عبارته فيه كالوصية واختيار احد الابوين
واصله ان من كان موليا عليه لا يصلح ان يكون وليا لان كونه موليا عليه سمة العجز
وكونه وليا اية القدرة وهما متضادان فلا يجوز اجتماعهما فلهذا اعتبر عبارته
في اختيار احد الابوين وفي الايصاء لانه لا يمكن تحصيلها له بمباشرة الولي فيعتبر عبارته
فيهما وكذا في العبادات وابطل الايمان والردة لانهما يثبتان بطريق التبعية للابوين
فلا يعتبر عبارته فيهما وقبول الهبة في قول يصح منه دون الولي وفي قول عكسه
ولا فقه فيه لانه لم يبن الامر على دليل الصحة والعدم من الصبي اذ لا منافاة
بين تحصيل منفعة له بمباشرة بنفسه في حالة اخرى وانما يتحقق هذه المنافاة
في حالة واحدة ونحن اذا جعلناه مسلما باسلام نفسه لا نجعله تبعا في تلك الحالة وفي
الحال التي يكون تبعا لا يكون مسلما باسلام نفسه ومثاله انه لما كان قاصر الاهلية صلح
ان يكون موليا عليه ولما كان صاحب اصل الاهلية صلح لان يكون وليا ومتى جعلناه
وليا لم نجعله فيه موليا ومتى جعلناه موليا عليه لم نجعله وليا فيه وانما هذا عبارة
عن الاحتمال اي يحتمل ان يكون موليا عليه ويحتمل ان يكون وليا لا انه مولى عليه
في حال كونه وليا فيه وفيما قلنا توسيع طريق الاصابة وهو المقصود اذ المقصود
من الاسباب احكامها فوجب احتمال هذه التردد في السبب وهو كونه وليا و
موليا عليه لسلامة الحكم عن التردد لانه لا يكون الا بطريق واحد وانما الامور
بعواقبها ولا تردد في العاقبة لما قلنا وانما التردد يكون في الابتداء ولا عبرة به

فصل والامور المعترضة على الاهلية نوعان اي الامور التي تعترض
على الاهلية التي بينا انه بناء على قيام الذمة نوعان سماوي اي يكون من قبل صاحب
الشرع بلا اختيار للعبد وهو الصغر وهو في اول احواله كالجنون لانه عديم العقل
التمييز لكنه اذا عقل فقد اصاب ضربا من الاهلية الاداء لكن صبا عذر مع ذلك

كالاسلام والصبي وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه

بواسطة نقصان عقله فسقط به اي بالصبي ما يحتمل السقوط عن البالغ بالعذر كالصلوة
والصوم فيما يحتمل السقوط عن البالغ بالجنون والحيض ولا يسقط عنه فرضية
الايمان حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا ولو كانت الفرضية ساقطة عنه لكان نفلا
فرضا كما في الصلوات والزكوات الا يرى انه اذا امن في صغره لزمته الاحكام التي تثبت
تبعا للايمان الفرض كحرمان الارث ووقوع الفرقة بينه وبين امراته الكافرة واستحقاق
الارث من اقاربه المسلمين وصلوة الجنازة عليه ولو بلغ كذلك ولم يقل كلمة الشهادة
لم يجعل مرتدا ولو كان الاول نفلا لما اجزى عن الفرض كما لو صلى في اول الوقت
ثم بلغ في اخره وكما لو حج ثم بلغ ووضع عنه الزام الاداء والتكليف بالايمان
لانه ليس باهل للزوم العهدة فان قلت كيف يكون الاداء فرضا مع عدم
لزوم الاداء عليه قلت قد يقع الاداء فرضا وان لم يجب عليه كالمسافر اذا
صام يقع فرضا وان كان لزوم الاداء متاخرا الى ادراك عدة من ايام اخر وكذا العبد و
المريض والمسافر لا يجب عليهم الجمعة واذا ادوها يقع فرضا وجملة الامر ان
يوضع عنه العهدة ويصح منه وله ما لا عهدة فيه لان الصبي من اسباب المرحمة
بالحديث فجعل سببا للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو بخلاف الردة لما بينا
انها قبيح لعينها لا يحتمل العفو ولا يحتمل العدم بعد تحققها ولا يحرم عن الميراث
بالقتل عندنا لانه جزاء على الجناية وفعله لا يوصف بالجناية بخلاف الكفر
والرق لان الحرمان بهما لعدم الاهلية لا باعتبار الجزاء وهذا لانهما ينافيان اهلية الارث
لانتفاء الولاية بهما والارث مبني عليها وعدم الحق لعدم سببه او لعدم اهليته
لا يعد جزاء والعهدة نوعان خالصة لا يلزم الصبي بحال كما في الطلاق ونحوه
ومشوب به يتوقف وجوبها على راي الولي كما في البيع والاجارة ونحوهما ولما
كان الصبي عجزا كان سببا لثبوت ولاية الغير عليه ولسلب ولايته عن الغير
وانما عد الصبي من العوارض وهو لازم الانسان من حين الولادة لان الكلام
في الامور المعترضة على الاهلية وقد بينا ان اهلية الوجوب بناء على قيام الذمة

والادمي

والادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب باجماع الفقهاء وكانت اهلية الوجوب ثابتة
في حق الصبي وقد سقط الوجوب عنه باعتبار الصبي وكان من الامور المعترضة
على الاهلية والجنون ويسقط به كل العبادات لانه ينافي القدرة اي القدرة على
النية للعبادة لانها لا تكون بلا عقل وقصد وهو مناف لهما فيفوت القدرة
على الاداء فيفوت الوجوب ضرورة لكنه اذا لم يمتد الحق بالنوم وجعل كان
لم يكن وهذا لانه لما كان منافيا لاهلية الاداء لان الانبياء عليهم السلم عصموا عنه اذ الجنون
ان لا يكونوا اهلا للعبادة في زمان فمن لم يكن اهلا لها يكون ملحقا بالبهائم الا ترى
انه تعالى قال لنبينا عليه السلم وذكر فما انت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون اي
فاثبت على تذكير الناس وموعظتهم فما انت بنعمة ربك وانعامه عليك بالنبوة
ورجاحة العقل بكاهن ولا مجنون كما زعموا والتقدير لست كاهنا ولا مجنونا
ملتبسا بنعمة ربك كان القياس فيه ما قلنا وهو ان يسقط به كل العبادات لكنه
اذا لم يمتد لم يكن موجبا حرجا الحقناه بالنوم وهو لا يمنع الوجوب لاحتمال
الاداء لتوقع الانتباه عن النوم في كل ساعة وقد اختلفوا في الجنون الذي بينا
حكمه انه في القياس كذا فقال ابو يوسف رحمه الله هذا اذا كان عارضا بان
يكون بعد البلوغ حتى يلحق بالعوارض ويقول اذا كان مفضيا الى الحرج
يسقط الوجوب والا فلا فاما اذا كان اصليا بان بلغ الصبي مجنونا فحكمه حكم
الصبي فيسقط الوجوب وان قل وقال محمد رحمه الله الجنون الاصلي والعارضي
سواء واعتبر حال الجنون الاصلي فيما يزول عنه اي في الجنون الذي يزول لان
كلامنا في الجنون الزايل ويلحق باصله اي يلحق محمد رحمه الله الجنون الاصلي
اذا زال باصل الجنون وهو ان يكون عارضا لان الاصل في الجبل السلامة و
فواتها بعارض والجنون يفوتها فيكون الاصل فيه ان يكون عارضا و
الحكم في العارضي انه اذا امتد منع الوجوب والا فلا وبعض الجنون في اصل
الخلقة متفاوت بين مديد وقصير ويلحق محمد رحمه الله هذا الاصل اي الجنون

الاصلي فيما اذا لم يستوعب بالجنون العارضي وذلك اي الاختلاف في الجنون الاصلي
اذا زال قبل انسلاخ شهر رمضان فعند ابي يوسف رحمه الله يسقط وان لم يمتد
وعند محمد رحمه الله لا يسقط لانه لم يمتد وحد الامتداد في الصلوات ان يزيد على
يوم وليلة اعلم ان حد الامتداد يختلف باختلاف الطاعات ففي الصلوات
بان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله اي ما لم تصير الصلوات
ستا لا يسقط عنه القضاء وان كان من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وباعتبار
الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في الغد بعد دخول وقت الظهر
لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعند محمد يلزمه القضاء
ما لم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوات ستا فيدخل في حد التكرار وهو
القياس لكنهما اقاما الوقت مقام الواجب كما في المستحاضة وفي الصوم باستغراق
الشهر ولم يعتبر التكرار لان ذلك لا يثبت الا بحول وحينئذ يصير التبع زايدا على الاصل
ولا يجوز ان يكون التبع زايدا على الاصل وفي الزكوة باستغراق الحول وابو يوسف
رحمه الله اقام اكثر الحول مقام الكل كما هو دابه فاذا زال قبل هذا الحد هو اصل كان على
هذا الخلاف اي اذا بلغ الصبي مجنونا وهو مالك للنصاب ثم مضى بعد البلوغ ستة
اشهر مثلا ثم زال الجنون ثم تم الحول وهو مفيق فعليه الزكوة عند محمد رحمه الله
ولا زكوة عليه عند ابي يوسف رحمه الله ما لم يتم الحول من وقت الافاقة لانه
عنده ملحق بالصبي ولو كان عارضيا تجب الزكوة اجماعا لانه لم يمتد فاما اذا زال
الجنون بعد ما مضى احد عشر شهرا فكذلك عند محمد رحمه الله لعدم الامتداد
وعند ابي يوسف رحمه الله لا تجب لوجود الزوال بعد حد الامتداد وقد مر ان
الاهلية الوجوب بالذمة والادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب فكان الجنون
غير مناف لاهلية الوجوب لانه لا ينافي الذمة ولانه في حكم الواجب اي فائدة و
هو الثواب في الاخرة على تقدير الاداء اي اذا ادى الواجب واداء الصوم في
حقه محتمل كما مر وهو اهل للثواب لكونه مسلما الا يرى ان المجنون يرث ويملك

وثبوت الارث والملك لا يكون بدون الذمة والوراثة والتمليك نوع ولاية قال
الله تعالى فهب لي من لدنك وليا يرثني والولاية لا تكون بدون الذمة فعلم
بما ذكرنا ان له ذمة صالحة للوجوب الا ان يفوت الاداء فيصير الوجوب
عدما بناء على عدم الاداء وذا بان يكون مفضيا الى الحرج ولهذا كان المجنون
مواخذا بضمان الافعال في الاموال على سبيل الكمال لانه اهل الحكمة وهو اداء المال
باداء الولي لان فعله غير مقصود وهذا لان الجنون وان كان من اسباب
الحجر لكن الحجر عن الاقوال صحيح لان اعتبارها بالشرع والشرع قد اهدر اقواله
دون الافعال فيواخذ بضمان الافعال دون الاقوال حتى لا يعتبر اقراره ونحو
ذلك ولا يصح ايمانه لعدم ركنه وهو التصديق بالجنان والاقرار باللسان لان
ذا انما يكون بالعقل وهو عديم العقل لا لكونه محجورا عن الايمان لان عدم الركن
ليس من باب الحجر ولهذا كان الايمان مشروعا في حقه تبعا لابويه لانه من المنافع
المحضة لم يصح التكليف بوجه لعدم العقل الا في حقوق العباد حتى ان
امراة المجنون اذا اسلمت عرض الاسلام على ولي المجنون فان اسلم وليه فقد
اقر عليه وان ابى يفرق بينهما دفعا للضرر عن المسلمة بالقدر الممكن وما كان
ضررا يحتمل السقوط كالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط عن البالغ
بالشبهات والعبادات فانها تحتمل السقوط عن البالغ بالاعذار فغير مشروع
في حقه وما كان حسنا لا يحتمل العفو فثابت في حقه حتى يحكم بردته تبعا لردة
ابويه والعته بعد البلوغ اعلم ان المعتوه من اختلط كلامه فكان بعضه
ككلام العقلاء وبعضه ككلام المجانين وذلك الاختلاط لنقصان
عقله وهو كالصبي مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع صحة القول و
الفعل فانه لو اسلم يصح اسلامه ولو اتلف مال الغير يضمن ولو توكل من
انسان صح ويتوقف بيعه واجارته على اجازة الولي لكنه يمنع العهدة نظرا
له ومرحمة عليه واما ضمان ما يستهلك من الاموال فليس بعهدة ولكنه شرع جبرا

للفايت دذا يعتمد عصمة المحل وكونه صبيا معذورا ومعتوها لا ينافي عصمة المحل فيجب
عليهما ضمان ما استهلكا وتوضع عنه الخطاب كالصبي دفعا عنهما ويولى عليه و
لا يلي على غيره لان الولاية المتعدية فرع للولاية القايمة وليس له ولاية على نفسه لعجزه
فكيف يكون له ولاية على غيره وانما يفترق الجنون والعته في ان عارض الجنون
غير محدود فقلنا اذا اسلمت امراة المجنون يعرض الاسلام على ابيه لان امه
ولا يوخر الى وقت الافاقة دفعا للضرر عن المسلمة والصبي محدود لانه غاية معلومة
فوجب تاخير العرض الى ان يعقل بيانه ما قال في الجامع لو ان رجلا نصرانيا
زوج ابنه الصغير امراة نصرانية فاسلمت المراة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما
وتركا عليه حتى يعقل الصبي لان عقل الصبي في اوانه معهود فاذا عقل وعرض
القاضي عليه الاسلام فان اسلم ولا فرق بينهما وانما صح العرض وان كان الخطاب
للصبي بالاسلام عندنا لان ذلك وضع عنه رحمة عليه وهنا وجب العرض لحقها
وحقوق العباد لا تسقط بعذر الصبي فلذلك يعرض عليه اعتبارا لحق العباد بخلاف
ما لو كان مجنونا فانه يعرض الاسلام على ابيه وامه فان اسلما او اسلم احدهما ولا
فرق بينهما لانه ليس لغايته معلومة ولا وجه الى تركها تحت قيد الكافر ولا يصح اسلامه
بنفسه فيعرض الاسلام على ابويه ضرورة واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل
فلا يفترقان اي في كل الاحكام مرادي في عرض الاسلام عليهما او في صحة الاسلام منهما
والاول اظهر والنسيان وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى لانه لا يعدم
العقل والذمة لكن النسيان اذا كان غالبا كما في الصوم والتسمية في الذبيحة
وسلام الناسي يكون عفوا ولا يجعل عذرا في حقوق العباد لانها محترمة لحقهم حتى
للفايت لا ابتلاء وحقوق الله تعالى شرعت ابتلاء لا لحاجته عن الخلق ولكن ابتلاهم
لانه الهنا ونحن عبيده وللمالك ان يتصرف في مملوكه كيف يشاء واعلم ان
الناسي والخاطي مخاطبان عندنا خلافا للمعتزلة وهو بنا على ان حقيقة العلم
ليست بشرط لتوجه الخطاب وسبب العلم كان عندنا وهو موجود في حقهما

لان لهما قدرة حفظ النفس عن الوقوع في الفعل ناسيا وخاطيا في الجملة لكن فيه نوع حرج
فيكون فعل الناسي والخاطي جايز المواخذة لنوع تقصير منهما وانما رفعت المواخذة
في بعض المواضع رحمة وفضلا وعندهم لا يجوز المواخذة اصلا فلهذا قلنا
يعذر المرء في النسيان فيما يعم وقوعه ويكثر وجوده كالنسيان في الصوم فانه
غالب يلازم الطاعة لدعوة الطبع باعتبار الجوع والعطش وكالنسيان في
التسمية على الذبيحة فانه يعذر فيه باعتبار الهيبة الحاصلة هناك وهذا لان
النسيان امر جبل عليه الانسان فجعل سببا للعفو في حقه لانه اعتراض عليه من
جهة من له الحق ولا يعذر في الكلام ناسيا في الصلوة ولا بالجماع ناسيا في الحج لان
لهما احوالا مذكرة فكان بناء على تقصيره وسلام الناسي لما كان غالبا عد عذرا و
الحق بالمنصوص عليه واما السلام على غيره فليس بغالب في الصلوة فلم يكن
عفوا حتى لو سلم على غيره في صلوته يفسد صلوته ولهذا عوتب ادم عليه السلام لانه
لم يكن مبتلى بانواع مختلفة يتعذر عليه الحفظ والذكر وانما ابتلي بالامتناع عن شجرة معينة
فيسهل عليه حفظه فلذا صار مواخذا وهذا بخلاف حقوق العباد لان النسيان
ليس بعذر من جهتهم ولا يعذر المرء فيها والنوم وهو عجز عن استعمال القدرة
بفترة عارضة مع قيام عقله اي لا يقدر على استعمال الادراكات الحسية
ليدرك المحسوسات ولا يقدر ايضا على استعمال نور العقل ليدرك المعقولات
ولا يقدر ايضا على افعاله الاختيارية التي هي احواله كالقيام والقعود والركوع و
السجود فاوجب تاخير الخطاب للاداء لعجزه عن فهم مضمون الخطاب
ولم يمنع الوجوب لاحتمال الاداء وقد مر ان الوجوب يدور مع احتمال الاداء
وهذا لان النوم لا يمتد غالبا فلم يكن في وجوب القضاء عليه حرج فلم يسقط
الوجوب لوجود فايدته يؤيده قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها فان ذلك وقتها وينافي الاختيار اصلا حتى بطلت عباراته في الطلاق
والعتاق ولا اسلام والردة ولم يتعلق بقراته وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم

حتى اذا قرأ في صلوته وهو نائم في حال قيامه لم يصح قراءته واذا تكلم النائم في صلوته
لم يفسد صلوته ولا يكون قهقهته حدثا لان القهقهة انما جعلت حدثا لقبحها في
موضع المناجاة اذ المصلي يناجي ربه ولهذا لم يكن حدثا خارج الصلوة وسقط ذلك
بالنوم ولا يفسد الصلوة ايضا لسقوط معنى الحدث عنها وقيل يفسد صلوته
ويكون حدثا لان الشارع لما جعلها حدثا في الصلوة كانت حدثا في الاحوال كلها كالبول
واذا كانت حدثا كانت مفسدة للصلوة وقيل يفسد صلوته ولا يكون حدثا لقصورها
عن التي تكون في اليقظة فصارت كالضحك وهو يفسد الصلوة لا الوضوء وقيل
يكون حدثا ولا يفسد صلوته حتى يقدر على البناء والوجه قد اندرج فيما ذكرنا والصحيح
هو الاول والاغماء وهو ضرب مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجى بخلاف
الجنون فانه يزيله ولهذا كان النبي عليه السلم غير معصوم عن الاغماء كما لم يعصم عن
الامراض وهو معصوم عن الجنون لما تلونا وهو كالنوم في فوت الاختيار وفوت
استعمال القدرة حتى بطلت عباراته بل اشد منه لان النوم منه اصلية لا يخلو الانسان
عنه والاغماء عارض فقد يعرض انسانا دون انسان وكان الاغماء في العارضية اقوى
من النوم واشد منه في فوت القوى لان النائم اذا نبه يتنبه ولا كذلك المغمى عليه
وكان حدثا بكل حال بخلاف النوم ومنع البناء بكل حال لانه من العوارض النادرة
ومن فوق الحدث فلا يلحق به في جواز البناء كالجنابة ويختلفان فيما يجب من
حقوق الله تعالى لان الاغماء مناف للقوة اصلا وقد يحتمل الامتداد فيسقط
به الاداء دفعا للحرج واذا بطل الاداء بطل الوجوب لما مر كما في الصلوة واذا
زاد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله وباعتبار الساعات عندهما
وقد مر تقريره وكان القياس ان لا يسقط شي من الواجبات لانه لا ينافي العقل
فصار كالنوم وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر لان احكام الشرع تبنى على العام
والغالب لا على ما شذ وندر وكذا في الزكوة اما في الصلوة فغير نادر فيعتبر وقد جاءت
السنة في الصلوة فان عمار بن ياسر رضي الله عنه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن

عبد الله بن عمر رضي الله عنهما اغمي عليه ثلثة ايام ولياليها فلما افاق لم يقض والرق
وهو عجز حكمي لا حسي فرب عبد يكون اقدر من حر حسا لكنه عاجز عما يقدر
عليه الحر من الاحكام شرعا كالشهادة والقضاء والولاية ومالكية المال شرع جزاء
في الاصل على الكفر لان الكفار لما استنكفوا ان يكونوا عبيدا لله جازاهم الله تعالى
بان جعلهم عبيد عبيده لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية اي في حالة البقاء
غير مضاف الى الكفر ولا يراعى فيه صفة كونه جزاء حتى يبقى رقيقا وان اسلم
ويسري الى المتولد من المسلمين وان لم يوجد منه سبب ثبوت الرق كالخراج
فانه جزاء في الاصل لا في حالة البقاء حتى اذا اشترى مسلم ارضا خراجية من ذمي
بقي خراجية به يصير المرء عرضة للتملك والابتذال وهو وصف لا يتجزى
لاستحالة ان يكون بعضه شايعا قويا متصفا بالمالكية واهلية الشهادة والولاية
وبعضه ضعيفا زايل المالكية والولاية والشهادة وقال محمد رحمه الله في الجامع
في المجهول النسب اذا اقر ان نصفه عبد لفلان انه يجعل عبدا في شهاداته وفي
جميع احكامه ولم يجعل نصفه حرا ونصفه عبدا حتى لو انضم اليه مثله يكونان
كحر كما اقام الشرع امرأتين مقام رجل كالعتق الذي هو ضده اعلم ان العتق ضد
الرق لان الرق ضعف حكمي والعتق قوة حكمية وهو لا يتجزى ايضا اذ لو كان
متجزيا لثبت بجز الرق وهذا لانه لو ثبت العتق في بعض المحل فالبعض الاخر
ان كان عتيقا فظاهر وان كان رقيقا ثبت بحكمها حتى ان معتق البعض
لا يكون حرا اصلا عند ابي حنيفة رضي الله عنه في شهاداته وساير احكامه و
انما هو كالمكاتب حتى يكون احق باكسابه ولا يجوز بيعه الا انه لا يقبل الفسخ
بخلاف الكتابة العصرية وكذا الاعتاق عندهما لئلا يلزم الاثر بدون الموثر
او الموثر بدون الاثر وهذا لانه اذا اعتق البعض فلا يخلو اما ان يثبت العتق في المحل
او لا فان لم يثبت العتق في المحل يلزم الموثر بدون الاثر وهو ممتنع وان ثبت
فاما ان يثبت كله او بعضه فان ثبت بعضه فلا يخلو اما ان يزول الرق عنه او لا فان

لم يزل يلزم اجتماع الضدين وان زال بعضه اوكله فان زال بعضه يتجزى الرق وان
زال كله يلزم خلو بعض المحل عن احد الضدين ولانه يلزم تجزي العتق وقد مر
لان العتق والرق لا يتجزيان وان ثبت كله يلزم الاثر بدون المؤثر فلما كان القول
بتجزي الاعتاق مستلزما لهذه الامور الممتنعة كان القول بتجزي الاعتاق ممتنعا
ضرورة وهذا يتضح ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله وهو ان الاعتاق انفعاله
العتق اي لازمه ومطاوعه يقال اعتقه فعتق كما يقال كسرته فانكسر ولا يتصور بدون
اي لا وجود للمتعدي بدون اللازم كالكسر لا يتحقق بدون الانكسار واذا لم يكن
الانفعال اي العتق متجزيا لم يكن الفعل اي الاعتاق متجزيا والا يلزم ما ذكرنا وهذا
كالتطليق والطلاق وقال ابو حنيفة رضي الله عنه انه ازالة الملك متجزئ لا اسقاط
الرق او اثبات العتق حتى يتوجه ما قلتم اعلم ان الاعتاق عنده ازالة الملك
وهو متجزئ ثبوتا وزوالا كما عرف في بيع النصف وشراء النصف لكن يتعلق به حكم
لا يتجزى وهو العتق وهو كغسل الاعضاء الاربعة فانها متجزية يتعلق بها اباحة
الصلوة وهي غير متجزية وكاعداد الطلاق للحرمة الغليظة وهذا لان الاصل
ان التصرف يلاقي حق المتصرف لا حق غيره والملك حقه لانه المنتفع به على
الخصوص فاما الرق فحق الشرع لانه جزاء الاستنكاف كما بينا والجزاء ما يجب لله
تعالى على مقابلة فعل العبد فكان حقه ولهذا سمي انقطاع جزاء لانه خالص حقه
وكذا العتق الذي هو حكمه به يصير المرء اهلا للكرامات لا يعد موكول الله
حتى يتصرف فيه بل الله تعالى يثبته في المحل عند زوال كل الملك عنه
فلو كان الاعتاق اسقاط الرق او اثبات العتق قصدا لكان متصرفا في
حق الغير قصدا ولو جعلناه ازالة للملك قصدا ويثبت في ضمن زوال
كل الملك زوال الرق وثبوت العتق لكان فيه ابطال حق الغير ضمنا
والمرء لا يتمكن من ابطال حق الغير قصدا ويتمكن من ابطال حق نفسه
قصدا ثم يبطل به حق الغير ضمنا الا ترى العبد المشترك اذا اعتق احدهما

نصيب صاحبه لم يجز ولو اعتق نصيبه جاز ويتعدى الى نصيب صاحبه بالعتق
او الفساد ضمنا والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية مالا اي هو مملوك من
حيث انه مال لا من حيث انه ادمي فلا يتصور ان يكون مالكا للمال لمنافاة
بين المالكية والمملوكية لان احداهما سمة العجز والاخرى سمة القدرة ولان
المال مبتذل ومالكه مبتذل وبينهما منافاة حتى لا يملك العبد والمكاتب
التسري لانه مختص بملك الرقبة وليس لهما ذلك بل للمولى ولا تصح منهما حجة
الاسلام لعدم اصل القدرة وهي البدنية لانها للمولى لان ذاته ملك المولى وملك
الذات علة لملك الصفات القائمة بها تبعا لها وكانت القدرة التي يحصل بها
الفعل ملك المولى والعبادة لا تتأدى بملك الغير لفوات معنى الابتلاء الا
ما استثني عليه في سائر القرب البدنية كالصلوة والصوم فان الاستطاعة التي
يحصل بها الصوم والصلوة ليست ملك المولى بالاجماع لانه في حقهما مبقى على
اصل الحرية يؤيده قوله عليه السلام ايما عبد حج عشر حجج ثم اعتق فعليه حجة الاسلام
وحصل الفرق بما ذكرنا بين العبد والفقير اذا حج لانه مالك لمنافعه فلم يكن
مؤديا بملك الغير وانما شرط الزاد والراحلة لوجوب الاداء تيسيرا عليه ودفعا
للحرج عنه ولم يرد به اليسر الذي يصير به سمحا سهلا كما في الزكوة لان ذلك لا يكون
الا بعبيد ومراكب واعوان وذا ليس بشرط اجماعا فلذا لم يجب عليه الاداء لفقد
شرطه وصح الاداء لوجوب السبب وهو البيت وقيام الذمة ولا ينافي مالكية
غير المال لانه غير مملوك من ذلك الوجه فلا يتحقق المنافاة كالنكاح فانه
مالك له لانه من خواص الادمية ولهذا ينعقد بدون اذن المولى ويشترط
الشهود عند النكاح لا عند الاذن وانما يتوقف عند عدم الاذن من المولى
لان النكاح ما شرع الا بالمال بالنص وفي ايجابه بدون اذنه اضرار به الا ترى
ان المولى اذا اجاز يكون المالك لبضع المرأة العبد لا المولى وكالدم والحياة
حتى لا يملك المولى اتلافه لان فيه تفويت حيوته ويصح اقراره بالقصاص لانه

لولاية بالاذن وثاني كمال الحال في الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا كالذمة والولاية فانهما من كرامات البشر اما الولاية فظاهرة لان بتسييرها نفاذ قول الانسان على الغير شاء الغير او ابى وكذا الذمة لانه بصيرته مميزا عن الحيوانات واهلا لتوجه الخطابات الا ترى الى ما روي عن بعض الصديقين انه قرئ عنده قوله تعالى اخسئوا فيها ولا تكلمون فقال مرحبا بمن له هذا الخطاب فقيل له هذا في اهل النار فقال اليس هو الخطاب الحبيب فبطل الى ان قال الا الى ما قال حتى ان ذمته ضعفت برقه فلم يحتمل الدين بنفسها وضمت اليها مالية الرقبة والكسب حتى يباع فيه الا ان يختار المولى ان يفديه وانما يباع رقبته في دين الاستهلاك ودين التجارة اذا كان مادونا لان الاذن انما يحتاج اليه ليظهر في حق المولى ثم لا بد من استيفائه من موضعه وهو الرقبة اذ الاصل استيفاء الحق من المحل الثابت فيه الا اذا تعذر كالحر واذا لم يثبت في حق المولى يطالب به بعد العتق ولم يتعلق برقبته وكسبه مثل دين ثبت باقرار المحجور ومثل ان يتزوج امراة بغير اذن مولاه ويدخل بها لان النكاح الفاسد له شبهة بالعقد الصحيح والمولى ما رضي بتعلق الدين برقبته لانه لم ياذن له وانما وجب باعتبار ان الوطء في المحل المعصوم سبب للضمان الجابر او الحد الزاجر وبعد انجاب الحد للشبهة يتعين الضمان والحل اي حل النساء فهو من كرامات البشر ولهذا احل لنبينا عليه السلام التسع او الى ما لا يتناهى لفضله على غيره فيتسع بالحرية وينتقص بالرق الى النصف لان الحرية سبب لاستجلاب الكرامات فلا ينكح العبد الا امراتين وكذا حل النساء ينتقص بالرق الى النصف حتى لا يصح نكاح الامة حالة الانضمام الى الحرة ويصح عند عدم الانضمام اليها والعدة تتنصف اما اذا كانت بالاشهر فظاهر وكذا اذا كانت بالحيض لان الحيضة لا تتجزى فتكامل احتياطا وكذا الطلاق يتنصف لكن الطلقة الواحدة لا تقبل التنصيف فتتكامل ترجيحا لجانب الوجود على جانب العدم لكن عدد الطلاق لما كان عبارة عن اتساع المملوكية اعتبر بالنساء اذ الكلام وقع في تعدد المملوك للزوج فيتعرف مقداره

من محله

من محله ويزداد المحلية بالحرية وينتقص بالرق وانه يزداد الطلاق بناء على ذلك الا ترى ان من ملك عبدا يملك عتاقا واحدا ومن ملك عبدين يملك اعتاقين وعددا والمالكية لما كان عبارة عن اتساع المالكية لان بالنكاح يثبت الملك له عليها اعتبر فيه رق الرجال وحريتهم وينتصف الحدود والقسم بالرق لانه منتصف نوعه قوله تعالى نصف ما على المحصنات من العذاب وانتقص بدل دمه عن الدية اذا قتل خطاء لا بانتقاص مالكيته كما انتقصت بالانوثة لكن نقصان الانوثة في احد ضربي المالكية بالعدم فوجب التنصيف ولهذا نقصان في احدهما لا بالعدم فوجب التنقيص بانه ان بدل الشي يتقدر بقدره ولما كان الحر اقوى في المالكية لكونه مالكا للمال ولما ليس بمال وجبت ديته على الكمال لانه اتلاف من هو مالك للنوعين ولما كانت الحرة غير مالكة لاحد النوعين اعني النكاح والطلاق وتملك النوع الاخر وهو المال على الكمال وجب نصف الدية الرجل على قاتلها ولما كان العبد مالكا لاحد النوعين اعني ما ليس بمال على الكمال وملك النوع الاخر ناقصا لانه يملك المال تصرفا ويدا بدليل انه ليس للمولى ان يسترد ما اودعه العبد من يد المودع لا رقبة وجب نقصان بدل دمه عن الدية بماله خطر في الشريعة وهو العشرة لانه يملك بها البضع المحترم وتقطع بها اليد المحترمة اعتبارا لنقصان حاله وهو بناء على ان الاذن اسقاط الحق وفك الحجر والعبد بعد ذلك يتصرف في نفسه باهليته لانه بقي بعد الرق اهلا للتصرفات بلسانه الناطق وعقله المميز وانما منع عن التصرفات لحق المولى وبعد الاذن يظهر مالكية العبد فيلحق بالاحرار تصرفا ولهذا لا يرجع بما لحقه من العهدة على المولى ولو كان الاذن انابة وتوكيلا كما قال الشافعي رحمه الله لرجع كالوكيل ولا يقبل التوقيت حتى لو اذن لعبده يوما كان مادونا ابدا لان الاسقاطات لا تتوقت ولو اذن له في نوع ونهاه عن التصرف في نوع اخر كان مادونا في جميعها لانه يثبت له بالاذن يد غير لازمة حتى يملك حجره بدون استطلاع رايه لانه بلا عوض

وثبت بالكتابة بدلا لازمة حتى لا يملك الفسخ بنفسه لانه بعوض فصار كالاجارة والاعارة
وقال الشافعي رحمه الله لما استفاد الولاية من جهة المولى والتصرف لا يراد لنفسه
وانما يراد لحكمه والحكم هو الملك ثابت للمولى دون العبد لم يكن هو اهلا للتصرف اصالة
بل نيابة ولم يكن اهلا لاستحقاق اليد لان ذا انما يكون بالملك وهو معدوم وقلنا ان
اهلية التكلم غير ساقطة اجماعا لان ذا كونه ادميا وهو مكرم بالبيان والعبد فيه
مثل الحر ولهذا قلنا روايته في الاخبار واخباره بهلال رمضان وبالهدايا وغير
ذلك وكذا الذمة مملوكة للعبد قابلة للدين حتى يصح اقرار المحجور بالدين وانما
يطالب بالدين بعد العتق لعسرته في الحال ولهذا لو اراد المولى ان يتصرف في ذمته
بان يشتري شيئا على ان يجب الثمن على العبد لا يصح كما لو شرط على اجنبي ولو
كانت مملوكة للمولى لملكه كما اذا شرط على نفسه واذا ثبت انه مالك للذمة واثره
ان يتصرف فيها اهلا لشغل ذمته بالدين اذ لا منتهيا له التصرف الا بثبوت الدين
في ذمته واذا صار اهلا لهذه الحاجة كان اهلا لقضاء الدين تفريغا لذمته عن
الدين وادنى طرق القضاء اليد وانما جعلنا اليد ادنى طرق القضاء لان اعلى الطرق
ملك اليد وملك الرقبة وملك اليد حكم اصلي لان المقاصد انما يحصل به لا بملك الرقبة
وانما شرع للتصرف ليتقطع طمع الاغيار منه ويكون القادر بالسبب فايزا
بالحكم دفعا للتقاتل والتفاني ولا يقال بان العبد لما كان مملوكا مالا لا يتصور
ان يكون مالكا للمال يدا لان ملك اليد بنفسه غير مال الا ترى ان الحيوان يثبت
دينا في الذمة في الكتابة والحاصل للمكاتب بعقد الكتابة ملك اليد ولو كان
ملك اليد مالا لكان الحيوان ثابتا في الذمة مقابلا بالمال ولا يجوز ان يثبت الحيوان
دينا في الذمة بدلا عما هو مال كما في البيع ونحوه لجهالته ومبناه على المضايقة
وانما يثبت دينا في الذمة بدلا عما ليس بمال كما في الطلاق والخلع لجريان المساهلة
في ذلك ولا يقال الحيوان ان يثبت دينا في الذمة في النكاح والبضع عند دخوله
مال لان البضع ليس بمال حقيقة واذا ثبت ان للعبد ذمة وله ولاية التصرف

كان

كان العبد اصلا فيما هو حكم للعقد اصلا وهو ملك اليد والمولى يخلفه فيما هو من
الزوائد وهو ملك الرقبة حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى
عنه يخلفه المالك فيه ولما ثبت ان العبد اصل في التصرف والمولى يخلفه
في الملك جعل العبد في حكم الملك كالوكيل اي يثبت الملك للمولى خلافة عنه كما
يثبت الملك للموكل ابتداء خلافة عن الوكيل فان العبد اذا اتهب او اصطاد
يخلف المولى عنه في حق الملك وكذا في حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض
المولى حتى اذا اذن وهو صحيح ثم مرض المولى سفرع دونا وملك المولى يحجر
كالموكل يملك عزل الوكيل ويخلفه المولى في الملك وان تعلق به وبما في يده حق
الورثة والغرماء فلو كان ثبوت الاذن ضرورة والحجر به اصلا لصار محجورا
وكذا يصح منه التصرف بما يتغابن ويعتبر مثل ذلك وعامة مسائل المأذون
حتى اذا اذن العبد المأذون لعبده باذن المولى ثم حجر المأذون الاول ومات
لا ينحجر الثاني كالوكيل اذا وكل غيره باذن الموكل ثم مات او عزل لا ينعزل الثاني
وانه لا يؤثر في العصمة اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم منقصا او اعداما لان
العصمة المؤثمة بالايمان والمقومة بداره والعبد فيه كالحر اي العصمة على نوعين
مؤثمة وهي تثبت بالايمان ومقومة وهي بدار الاسلام حتى لو اسلم الكافر في
دار الحرب ثبت له العصمة الاولى حتى لو قتله قاتل يأثم وان لم يجب عليه
دية او قصاص والعبد معصوم كالحر وانما يؤثر في قيمته حتى اذا قتل العبد
خطأ وقيمته مثل الدية او اكثر ينقص عن قيمته عشرة ولهذا يقتل الحر بالعبد
قصاصا لانهما يستويان عصمة والقصاص يعتمد المساواة في العصمة يسقط
اعتبارها في غيرها كالعلم والشرف والجمال وغير ذلك وصح امان المأذون
بالقتال لان له ولاية على الغير لان الولايات المتعدية انقطعت بالرق لوجود
ما ينافيها وهو الرق على الكمال لكن الامان بلا اذن يخرج عن اقسام الولاية
لانه يصير شريكا في الغنيمة بالاذن وبالامان يسقط حقه في الغنيمة فيلزمه

حكم الأمان أولاً ثم يتعدى إلى غيره من الغانمين لأنه لا يتجزى فلم يكن من باب الولاية كشهادة
العبد بهلال رمضان فإنها تقبل لأن الصوم يلزمه أولاً ثم يتعدى إلى غيره من المسلمين
وكذا الحكم في رواية الإرشاد وكذا بطل أمان العبد المحجور عند أبي حنيفة وأبي يوسف
رضي الله عنه لأنه يتصرف على الناس ابتداء بالامتناع من الاسترقاق والاغتنام
والقتل إذ لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا حق نفسه فصار ثم يتعدى إلى الغير
ضمنا كما في المأذون وهذا معنى الولاية وهي نفاذ قول الإنسان على الغير شاء
أو أبى كالشهادة فإن قول الشاهد ينفذ على الخصم بدون أن يتعدى إليه ولأنه غير
مالك للجهاد لأن استطاعته للحج والجهاد غير مستثناة على ملك المولى فلا يصح
أمانه لأن الأمان من الجهاد معنى لأنه شرع لما شرع له القتال وهو دفع الشر
فإذا لم يملك القتال لم يملك ما هو من توابعه ولهذا إذا قاتل يرضخ له ولا يستوجب
السهم الكامل لأن الرق أوجب نقصانا في الجهاد حتى لا يملك بدون إذن المولى
وعند محمد يستوجب السهم الكامل وإقراره بالحدود والقصاص أي صح إقراره
بالحدود والقصاص لما مر أن الرق لا ينافي مالكيته غير المال وهو النكاح والدم
والحياة نعم حق المولى يبطل به لكنه بطريق الضمن والسرقة المستهلكة والقائمة
في المحجور اختلاف اعلم أنه إذا أقر عبد بسرقة عشرة دراهم فإن كان مأذونا صح
إقراره في حق القطع والمال فتقطع يده ويرد المال على المسروق منه إن كان
قائما وإن كان هالكا فلا ضمان عليه صدقه مولاه أو كذبه لأن القطع والضمان
لا يجتمعان وإن كان محجورا والمال هالك يقطع ولا يضمن كذبه مولاه أو
صدقه وإن كان قائما وصدقه مولاه يقطع عندهم ويرد المال على المسروق منه
لعدم المانع وإن كذبه وقال المال مالي فقال أبو حنيفة رضي الله عنه يقطع
يده والمال للمسروق منه لأن إقراره بالقطع صح لأنه مبني على أصل الحرية
فيصح بالمال تبعا له استحالة أن يقطع يده في مال مملوك لمولاه وقال
أبو يوسف رحمه الله تقطع يده والمال للمولى لأنه أقر بشيئين بالقطع

وهو

وهو على نفسه فيصح وبالمال المسروق منه وهو على سيده فلا يصح وقد يثبت القطع دون
المال كما لو أقر بسرقة مال مستهلك وقال محمد رحمه الله لا يقطع والمال للمولى لأن
إقرار المحجور بالمال باطل لأن ما في يده ملك مولاه ولهذا يصح إقراره بالغصب فكذا بالسرقة
وإذا لم يصح إقراره في حق المال بقي على ملك سيده ولا يجب القطع في مال حكمنا به لسيده لأن
كون المال مملوكا لغير السارق وغير مولاه شرط وجوب القطع وبفوات الشرط
يفوت المشروط وعلى هذا قلنا في جنايات العبد خطأ إن رقبته تصير جزاء حتى لو
مات العبد لا يجب شيء على المولى لأن الأصل أن تكون الجناية على الجاني وامتنعت الدية
فيه لأن العبد ليس من أهلها لكونها صلة والعبد ليس بأهل للصلات فإنه لا يملك
أن يهب شيئا ولا يستحق عليه نفقة الأقارب وإنما قلنا إن الدية صلة لأنها لا تملك
إلا بالقبض ولا يجب فيها الزكاة إلا بحول بعد القبض ولا تصح الكفالة بها كأنها تعد
بخلاف بدل المال المتلف فإن الملك فيه ثابت والزكاة فيه واجبة قبل القبض والكفالة
به صحيحة ولا يقال إنها تختلف باختلاف المحال وكان دليلا على أنها عوض لأنا نقول
هي عوض في حق المجني عليه وإن كانت صلة في حق الجاني كأنه يهب شيئا ابتداء لأن المتلف
غير مال إلا أن شاء المولى الفداء فيصير عائدا إلى الأصل وهو الأرش عند أبي حنيفة
رضي الله عنه حتى لا يبطل بالإفلاس لأنه الأصل في الجنايات خطأ وإنما صرنا
إلى الرقبة للضرورة فإذا اختار المولى الفداء ارتفعت الضرورة ولا يعود إلى
الرقبة ثابتا بعارض يحتمل الزوال وعندهما يصير بمعنى الحوالة كأن العبد الأرش
على المولى فإذا توى ما عليه بإفلاسه يعود إلى الرقبة والمرض وإنه لا ينافي أهلية
الحكم والعبادة لأنه لا خلل في الذمة والعقل والنطق ولكنه لما كان سبب الموت
وإنه عجز خالص كان المرض من أسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر
المكنة حتى يصلي المريض قاعدا إن لم يقدر على القيام ومستلقيا إن لم يقدر على
القعود ولما كان الموت علة الخلافة كان المرض من أسباب تعلق الوارث

والغريم بماله فيكون من اسباب الحجر بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اما في حق الغرماء ففي الكل واما في حق الورثة ففي الثلثين اذا اتصل بالموت مستندا الى اوله اي انما يثبت به الحجر اذا اتصل المرض بالموت مستندا الى اول المرض حتى لا يورث المرض فيما لا يتعلق به حق غير وارث كالنكاح بمهر المثل فانه يصح لانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق بما يفضل عن حاجته الاصلية وقد صدر ركن التصرف من اهله مضافا الى محله فيصح فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ثم ينقض ان احتيج اليه وما لا يحتمل النقض جعل كالمعلق بالموت كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث وكان القياس ان لا يملك المريض الايصاء لوجود سبب الحجر وتعلق حق الورثة الا ان الشرع جوزه بقدر الثلث نظرا له وتنبيها ان من نور الله بصيرته حتى نظر الى الدنيا بعين الفناء والى العقبى بعين الخلود والبقاء صرف ماله في صحته الى وجوه الخيرات طلبا للزلفى والدرجات ومن جبل على الشح وامسك عن الانفاق خشية الاملاق لا يفارق ماله عن نفسه وان تمادى في امسه ومن تنزل عن حضيض الحرمان ولم ينل بساحة الاولين يريد ان ينتفع بماله مدة حياته ثم يصرفه الى المبرات بعد مماته فيحتاج الى تصرف يحوي هذا الغرض فلذا شرعت الوصية في المرض ور التجوز في القليل استخلاصا لنفسه على الورثة ولما تولى الشرع الايصاء للورثة وابطل ايصاءه لهم بطل ذلك صورة ومعنى وحقيقة وشبهة بيانه ان الوصية للاقارب كانت مفوضة الى المورث في ابتداء الاسلام كما قال الله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين ثم تولى بيان ذلك بنفسه وقصره على حدود معلومة لازمة فتحول من جهة الايصاء الى الميراث واليه اشار بقوله يوصيكم الله في اولادكم اي الذي فوض اليكم تولى بنفسه حيث انكم تعجزون عن مقاديره الا ترى الى قوله لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا وقال عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث اي لا ارث سحت الوصية

الوصية للوارث ولما بطلت الوصية بسبب الايثار بالعين ومعنى بان يقر لاحد الورثة بمال معين لانه وصية معنى من حيث انه يسلم المقر به للمقر له بلا عوض وشبهة التحاقها بمحل ما عرف وحقيقة بان يوصي لاحد الورثة بعين من اعيان ماله وشبهة بان يبيع الجيد بالردي من وارث لان الجودة متقومة في حقهم لتهمة الوصية حيث عدل عن خلاف الجنس الى الجنس محتجا بقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء ليحصل للوارث نوع منفعة كما تقومت في حق الصغار بان باع الولي من نفسه مال الصبي فان الجودة متقومة ثم ولهذا لم يصح اقرار المريض للوارث وان لزمه في صحته اذا لم يصح اقراره مع ان ثبوته في حال عدم التهمة فلان لا يصح اذا ثبت في حال المرض وهو حالة التهمة اولى وحجر المريض عن الصلات المالية الا بقدر الثلث لما بينا حتى اذا ادى في مرض موته حقا لله تعالى ماليا كالزكوة ونحوها كان معتبرا من الثلث وكذا اذا اوصى بذلك عندنا وعند الشافعي رحمه الله من جميع المال اعتبارا بحقوق العباد ولما تعلق حق الورثة والغرماء بالمال صورة ومعنى في حق انفسهم حتى لا يجوز ايثار بعضهم بصورة المال كما لا يجوز الايثار بالمعنى ومعنى في حق غيرهم حتى يجوز البيع من غيرهم بمثل القيمة صار اعتاق المريض واقعا على محل مشغول بعينه فلم ينفذ بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في اليد دون الرقبة اي حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة والاعتاق يلاقي ملك الرقبة قصدا وزوال ملك اليد ضمني ولا يبالي به والحيض والنفاس وهما لا يعدمان الاهلية بوجه لانه لا خلل في قدرة البدن ولا في العقل والفهم لكن الطهارة للصلوة شرط وفي فوت الشرط فوت الاداء اي الطهارة شرط لاداء الصلوة فلا يتحقق اداؤها مع الحيض والنفاس لفقد الشرط ولا يمكن القول بوجوب الاداء صورة والصلوة شرعت بصفة اليسر ولهذا يسقط عنه القيام اذا كان فيه حرج وكذا القعود فلو اهدرناها واوجبنا القضاء عليها لوقعت في حرج بين فلذا لا يجب عليها قضاء الصلوة وقد جعلت الطهارة

عنهما شرط لصحة الصوم نصًا بخلاف القياس فلم يتعد إلى القضاء وهذا لأن الصوم يؤدى
مع الجنابة فكان ينبغي أن يؤدى مع الحيض والنفاس أيضًا إلا أن الطهارة عنهما شرط بالحديث
وهو ما قالت معاذة لعائشة رضي الله عنها ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي
الصلوة فقالت كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة
والحديث في الصحاح وفيه إشارة إلى أن الطهارة عنهما شرط لصحة الصوم إذ لو لم تكن
شرطًا لما احتيج إلى القضاء لإمكان الأداء حينئذ مع أنه لا حرج في قضائه بخلاف
الصلوة وهذا لأن قضاء صوم عشرة أيام في أحد عشر شهرًا يسير وقضاء خمس صلوة
وعشرين يومًا مع احتياجها إلى أداء الصلوات عسير جدًا والموت وهو عرض لا يصح
معه إحساس مضاد للحيوة وأنه ينافي أحكام الدنيا مما فيه تكليف لأنه يعتمد
القدرة والموت ينافيها حتى بطلت الزكوة وسائر القرب عنه وإنما يبقى عليه المأثم
اعلم أن العبادات كلها موضوعة عن الميت لأن الغرض منها الأداء عن اختيار
ليحصل الابتلاء وقد فات ذلك بالموت وما شرع عليه لحاجة غيره فإن كان
حقًا متعلقًا بالعين يبقى ببقائها كالأمانات والودائع والغصوب لأن فعله فيه
غير مقصود وإنما المقصود سلامة العين لصاحبه ولهذا لو ظفر عليه له أخذه
بنفسه بخلاف العبادات لأن فعله ثم مقصود ولهذا إذا ظفر الفقير
بمال الزكوة ليس له أن يأخذه وإن كان دينًا لم يبق لمجرد الذمة حتى يضم إليه مال أو
ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل وهذا لأن الذمة بواسطة الرق يضعف لأنه أثر الكفر
وهو موت حكمًا مع أنه يرجى زواله غالبًا فلأن يضعف بالموت الحقيقي وهو
لا يرجى زواله غالبًا وإنما يزول نادرًا كما في حق عزير وغيره أولى فلهذا قلنا إنها
لا تحتمل الدين بنفسها بدون المؤكد حتى إذا لزمه الدين مضافًا إلى سبب صح في
حيوته بأن حفر بئرًا على الطريق ثم مات ووقع فيها دابة إنسان وهلكت يلزم ضمانها
عليه حتى يصح الكفالة عنه بذلك الدين ولهذا قال أبو حنيفة رضي الله عنه إن
الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح لأن صحتها تعتمد ثبوت الدين إذ

الكفالة

الكفالة بالدين ولا دين محال والدين وصف شرعي يظهر أثره في توجه المطالبة وقد سقطت
المطالبة بموته مفلسًا والكفالة شرعت لالتزام المطالبة ولم يبق فلا يصح الكفالة ضرورة
بخلاف العبد المحجور يقر بالدين فإنه إذا تكفل عنه رجل صح لأن ذمته في حقه كاملة
لكونه حيًا مكلفًا وإنما ضمت المالية إليها في حق المولى حتى يباع رقبته بالدين نظرًا
للغرماء وقالا يصح لأن الدين مطالب به في نفس الأمر وإنما المطالبة لعجزنا عن المطالبة
ولهذا يؤاخذ به في الآخرة ولو تبرع إنسان بقضائه جاز التبرع عن الميت ولو برئ
لما حل لصاحبه الأخذ من المتبرع والجواب له عن قولهما أن عدم المطالبة
لمعنى في محل الدين وهو الذمة لأنها قد خربت بالموت لا لعجزنا لمعنى فينا وفي
صحة التبرع بناء على أن الدين باق في حق رب الدين لأن سقوطه عن المديون
للضرورة فيتقدر بقدرها فيظهر في حق من عليه دون من له ولهذا صح الضمان
عنه إذا خلف كفيلًا صح الضمان عنه حتى لو تكفل عن الميت إنسان آخر صح
لتأكد الذمة بانضمام ما يؤكدها وهو المال أو الكفيل وإن كان شرع عليه بطريق الصلة
كنفقة المحارم يبطل إلا أن يوصي فيصح من الثلث وإن كان حقًا له يبقى له ما ينقضي
به الحاجة لأن مرافق البشر إنما شرعت لهم لحاجتهم لأن العبودية لازمة للبشر
لا تنفك عنه لا في الدنيا ولا في العقبى بخلاف العبادة فإنها غير لازمة والعبودية ملازمة
للحاجة والموت لا ينافي الحاجة لأنه لا ينافي العبودية ولذلك بقيت التركة على حكم
ملكه عند قيام الدين عليه ليمكن قضاء ديونه منها لاحتياجه إليه ولذلك قدم
جهازه على الدين لحاجته إلى الكفن وحاجته إلى اللباس مقدمة في حال الحيوة على
الدين فكذا بعد الممات وهذا في دين لا يتعلق بعين فأما إذا كان دينًا يتعلق بعين
في حال حيوته كدين المرتهن فإنه يتعلق بالرهن فإن ذلك الدين مقدم على التجهيز
كما في حال الحيوة يقدم على حاجته ثم ديونه لأنه مرجع لحاجته أيضًا إذ الدين حائل بينه
وبين ربه ثم وصاياه من ثلثه أي من ثلث ما بقي بعد التجهيز والدين والسؤال كانت
الوصية واقعة بأن قال أوصيت لفلان بكذا أو قال أعتقت هذا العبد وموضعه

بان يوصي باعتاق عبده بعد موته او قال اعطوا لفلان كذا بعد موتي ثم وجب المواريث
بطريق الخلافة عنه نظرا له لان ماله اذا انتقل الى من يتصل به ويخلفه كان انظر له
فيصرف الى من يتصل به نسبا يعني قريبا او سببا ودينا اراد به احد الزوجين او
دينا بلا نسب وسبب بان يوضع في بيت المال ليصرف الى حوائج المسلمين ولهذا
بقيت الكتابة بعد موت المولى لما مر ان ملكه يبقى بعد موته لحاجته وقد تحققت
الحاجة وهو احراز ثواب فك الرقبة كما قال عليه السلام من اعتق عبدا اعتق الله تعالى
بكل عضو منه عضوا منه من النار وبعد موت المكاتب عن وفاء لان للمكاتب
مالكية بحكم عقد الكتابة فيبقى هذه المالكية بعد موته لانها شرعت لحاجة المكاتب
لينال شرف الحرية ويعتق اولاده ولئلا يتاذى في قبره يتاذى ولده بتعيير
الناس اياه برق ابيه قال عليه السلام يؤذى الميت في قبره ما يؤذيه في اهله وحاجة
المكاتب الى الحرية من اقوى حوائجه اذ الرق اثر الكفر ودفع اثر الكفر من اقوى
الحوائج الا يرى انه ندب فيه حط ربع البدل بالنص لان فيه مسارعة الى
وصوله الى شرف الحرية فلما جاز بقاء مالكية المولى بعد موته ليصير به معتقا
وينال الثواب فلان يجوز بقاء مالكية المكاتب ليصير معتقا ويعتق او
لاده اولى فان قلت ——— في بقاء الكتابة ابقاء المملوكية للمكاتب ضرورة
ولا نظر له في ابقاء المملوكية لانها حق عليه بخلاف المالكية لانها حق له قلت
المملوكية في باب الكتابة تابعة لان موجب عقد الكتابة مالكية اليد والمملوكية ليست بموجب
عقد الكتابة بل هي ثابتة قبل العقد والمنظور اليه ما ثبت بالعقد وهو مالكية اليد
وفي ابقائها نظر له فيبقى وباعتبار ان الموت سبب الخلافة صار التعليق بالموت
بان قال لعبده ان مت فانت حر سببا في الحال لانه لما كان الموت من اسباب الخلافة
صار تعليق العتق به وهو كائن نفس ايجاب حق العتق في الحال والعتق مما لا يمكن
نقضه فكذا حقه بخلاف سائر وجوه التعليق فان التعليق ثم يمنع انعقاد السبب
عندنا لما مر الا يرى ان سبب الخلافة اذا وجد وهو مرض الموت يثبت للوارث

حق لا يجوز للمورث ابطاله وكذا اذا اثبت نصا بان يجعله مدبرا يتعلق عتقه بموته يعني لان
المرض سبب تعلق حق الوارث بالمال فكذا التدبير سبب تعلق حق العبد بالحرية فكما
حجر عن ابطال حق الوارث اذا تعلق حقه بالمال فكذا حجر عن بيعه لتعلق حق العتق
بنصه فان قلت ——— انما يكون خليفة الميت اذا وصل اليه ماله كما في
الوارث قلت ——— وصول المال من ثمرات ثبوت الخلافة فلا
يبالي بعدمه اذ المنظور اليه سبب الخلافة دون المال كما في حق الوارث فانه خليفة
الميت وان لم يبق له مال والمدبر خليفة الميت باعتبار صرف ماليته اليه بعد
موته فينظر بعد ثبوت الخلافة فان كان الحق غير لازم كالوصية بالمال ملك
الابطال بالرجوع عنه وبيعه وهبته وان كان الحق لازما باصله كحق العتق
بالتدبير لم يملك الابطال بالبيع والهبة والرجوع للزومه في نفسه لان حق العتق
معتبر بحقيقته وذلك لازم لا يحتمل النقض فكذا هنا وللزومه في سببه وهو معنى التعليق
اذ التعليق تصرف لازم لا يمكن نقضه بالرجوع عنه وقد وجد معنى التعليق في قوله
انت حر بعد موتي او انت مدبر وان لم يوجد صورة التعليق لفقدان كلمة
التعليق وصار المدبر كام الولد في عدم جواز بيعها وهذا لان ام الولد استحقت
شيئا من العتق باعتبار ان عتقها معلق بموت سيدها وهو كائن لا محالة وسقط
التقوم عند ابي حنيفة رضي الله عنه لان التقوم انما يكون بالاحراز فالصيد قبل الاحراز
ليس بمال متقوم وبعد الاحراز يصير مالا متقوما والادمي في الاصل ليس بمال لانه خلق
ليكون مالكا للمال لا ليصير مالا ولكن متى تحقق احرازه على قصد التمول صار مالا
متقوما وثبت به ملك المتعة تبعا حتى صح شراء اخته رضاعا وشراء الامة المجوسية
فاذا حصنها واستولدها فقد ظهر ان احرازه لها كان لملك المتعة لا لقصد التمول
فصار الاحراز عدما في حق المالية فلذلك ذهب تقومها وهو عزة المالية ولهذا لا تسعى
لغريم ولا وارث وما كان حالا مستحقا في حال الحياة يتعلق به حق الغرماء والورثة
بعد الممات فيعدى الحكم الاول وهو حق العتق الى المدبر لوجود معناه وهو

ذهاب الاحزان بالماليه وباعتبار ان ما شرع له شي بعد موته لحاجته قلنا تغسل المراة
زوجها بعد الموت في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة لان الزوج مالك لها فبقي ملكه
فيها الى انقضاء عدتها بخلاف ما اذا ماتت المراة لانها مملوكة وقد بطلت اهليه المملوكيه
بالموت لان الملك في الادمي شرع لقضاء حاجة المالك بخلاف القياس الى زمان
الموت لانه لا يقدر على قضاء حوائجه من المملوك بعد الموت وهو حق عليها ولا شي
بعد موتها الا ترى انه لا عدة عليه بعدها حتى يجوز له ان يتزوج اختها وان كانت على
سرير ولو بقي ضرب من الملك لوجبت مراعاته بالعدة لان الملك المؤكد لا يزول
بمجرد المزيل كما لو طلقها او مات عنها وملك النكاح لم يشرع غير مؤكد بخلاف
ملك اليمين الا ترى انه مؤكد بالحجة اى الشهادة والمهر والمحرميه اى حرمة المصاهرة
وما لا يصلح لحاجته فالقصاص لانه شرع عقوبة لدرك الثار اى الحقد وقد
وجب عند انقضاء حيوة المقتول وعند انقضاء الحيوة لا يجب للميت شي
الا ما يضطر اليه لحاجته اذ الاصل ان لا يجب له شي اصلا لبطلان اهليه الملك
وما يثبت انما يثبت للضرورة ولا ضرورة هنا لانه شرع لدرك الثار ولا ثار له
بعد الموت وقد وقعت الجناية على اوليائه من وجه لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا
القصاص للورثة ابتداء لان الجناية وقعت على حقهم من وجه لان الوارث
خليفه عن الميت في القصاص والسبب انعقد للميت فيصح عفو المجروح
باعتبار انعقاد السبب له ويصح عفو الوارث قبل موته باعتبار ان
القصاص يثبت للورثة ابتداء اذ لو كان بطريق الخلافة عن الميت لما صح حال
حيوة المورث كما لو ابرا الوارث غريم المورث عن الدين حال حيوة المورث
وقال رضي الله عنه القصاص غير موروث لما قلنا ان الغرض به درك الثار
وان يسلم حيوة الاولياء والعشاير وذلك معنى راجع اليهم وكان القصاص
حقهم من الابتداء لا ان يكون موروثا فان قلت اذا كان شرعيته لدرك
الثار وان يسلم حيوة الاولياء وذلك يرجع اليهم ينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص

الا بطلبوا الكل وطالبتهم وليس كذلك فانه لو عفى احدهم او استوفاه بطل اصلا يعني
العافي او المستوفي للاخرين شيا قلت القصاص واحد لانه جزاء فعل واحد
وكل واحد منهم كانه ملكه وحده كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر احدهم واستوفى في
او عفا لا يضمن شيا للاخرين لانه تصرف في خالص حقه ولهذا قال ابو حنيفة رضي الله عنه
للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه يتصرف في خالص حقه لا في حق الصغير
وانما لا يملكه اذا كان فيهم كبير غايب لاحتمال العفو من الغايب ورجحان جهة
وجوده لان العفو عن القصاص مندوب اليه وهنا احتمال العفو معدوم ولا عبرة
بتوهم العفو بعد البلوغ لان فيه حق ابطال الحق ثابت للكبير ولهذا قال ابو حنيفة
رضي الله عنه في الوارث الحاضر اذا اقام بينة على القصاص ثم حضر الغايب
كلف اعادة البينة ولو كان بطريقة الوراثة لما كلف لان احد الورثة ينتصب خصما
عن الباقين واذا انقلب مالا صار موروثا اى اذا انقلب القصاص مالا صار
موروثا فيقضى منه ديونه وينفذ وصاياه لان موجب القتل في الاصل القصاص
لانه المثل من كل وجه وانما يجب الدية خلفا عن القصاص لضرورة عدم امكان
رعاية التماثل فاذا جاء الخلف جعل كانه هو الواجب في الاصل وذلك يصلح
لحوائج الميت فجعل موروثا وهذا لان الخلف انما يثبت بالسبب الذي يثبت
به الاصل والسبب وجد في ذلك للموت فيستند وجوب الخلف اليه فيكون
موروثا والدليل على انه يجب من الاصل وانه موروث ان حق الموصى له يتعلق
بالدية وان كان لا يتعلق بالقود ولو لم يكن كذلك لما تعلق بها حقه ويعتبر سهام
الورثة في الخلف دون الاصل اى ياخذ كل واحد من الدية بقدر حقه لانه
يتجزى بخلاف القصاص لانه لا يتجزى فيثبت لكل واحد منهم كملا ولكل واحد
ان يستوفيه ففارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما من الصلاحية لحاجة الميت
وعدم الصلاحية من التجزي وعدمه ووجب القصاص للزوجين لان الزوجيه
تصلح سببا لدرك الثار لثبوت الاتحاد بين الزوجين كما في الدية اى وجب بالزوجية

تصب في البدن الزوجية سبب الخلافة واحد الزوجين يتصرف في مال الآخر فوق ما يتصرف الأقارب فصارت كالنسب وله حكم الأحياء في أحكام الآخرة وهي ما يجب له على غيره بسبب ظلم ظلم عليه غيره او ما يجب له بسبب الحسنات والطاعات وما يجب عليه بسبب المعاصي والجنايات وما يلقاه من ثواب وكرامة بسبب العبادات والطاعات او عقاب وملامة بسبب المعاصي والسيئات فالقبر للميت كالرحم للماء والمهد للطفل من حيث انه يكون فيه الى مدة ثم يخرج منه وهو روضة دار للمؤمن او حفرة نار للخاسرين فيقال للمتقي نم نومة العروس لا حزن عليك ولا بؤس فكان له حكم الأحياء وذلك كله بعد ما يمضي عليه في منزل القبر الابتلاء بسؤال منكر ونكير في الابتداء ونرجو الله ان يصير لنا روضة بفضله وكرمه ومكتسب وهو انواع الجهل وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر وجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام الآخرة وجهل الباغي حتى يضمن مال العادل اذا اتلفه وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة كالفتوى ببيع امهات الأولاد اعلم ان العوارض نوعان سماوي وهو عشرة انواع الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس هما نوع واحد والموت وقد مر تقرير المجموع ومكتسب من جهة العبد وهو سبعة انواع الجهل والسكر والهزل والسفه والخطأ والسفر والاكراه وانما عد الجهل من العوارض المكتسبة لانه لما كان قادرا على ازالته بتحصيل العلم جعل كانه اكتسبه ولم يعد الرق من العوارض المكتسبة لانه جزاء الكفر في الأصل ولا اختيار للعبد في ثبوت الاجزية لانها ثبتت جبرا من الله تعالى وبعد ما ثبت الرق لا يتمكن من ازالته بخلاف الجهل ثم الجهل على اربعة انواع جهل لا يصلح عذرا وهو اربعة انواع اولها وهو الأقوى جهل الكافر فانه لا يصلح عذرا لانه مكابرة وعناد بعد وضوح الدليل بيانه ان حدث العالم ثابت حسا ومشاهدة لكونه محاطا بالحوادث وعقلا فان الجسم لا يخلو عن الحوادث

مطلب مكتسب

وما لا يخلو عنها فهو حادث وقد علم ان الحادث لا بد له من محدث لانه جائز الوجود و ما جاز عليه الوجود والعدم لم يكن وجوده من مقتضيات ذاته فاختصاصه بالوجود دون العدم خصوصا بعدما كان عدما دليل على ان له محدثا فكان الكافر على هذا منكرا لما ثبت بطريق لا يمكن انكاره وجحوده فيكون مكابرا جاحدا بعد وضوح الدليل ضرورة واختلفوا في ديانة الكافر على حاله في حكم الاسلام فقال ابو حنيفة رضي الله عنه انها تصلح دافعة للتعرض ولدليل الشرع في الأحكام التي تقبل التغيير عقلا كتحريم الخمر ونكاح الأخت ولهذا كان حكمها ثابتا فيما سلف من الزمان حتى لو اراد واحد منا التعرض عليه بالقتل في خمره فانه يدفعه بديانته ولو اراد ان يقيم الدليل عليه يدفعه ايضا بديانته ليصير الخطاب قاصرا عنهم في احكام الدنيا استدراجا لهم وهو لا يستند ثناء قليلا قليلا الى الهلاك ومكرا عليهم وهو الأخذ على الغرة ولهذا العقاب الآخرة وتحقيقا لقوله عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر وهذا لانه لا خطاب في الجنة بل فيها ما تشتهي الأنفس وهم لما لم يلتفتوا الى الخطاب جعلوا كانهم فيها واما فيما لا يحتمل التغيير عقلا كعبادة الصنم والنار وغير ذلك فلا تصلح دافعا لانه حتى انه لا يعطى الكفر حكم الصحة بحال وبنى على هذا انه جعل الخطاب بتحريم الخمر والخنزير كانه غير نازل في حقهم في احكام الدنيا من التقويم وايجاب الضمان بالاتلاف وجواز البيع وغير ذلك وجعل لنكاح المحارم فيما بينهم حكم الصحة لانهم يكذبون المبلغ ويزعمون انه لم يكن رسولا وولاية الالزام بالسيف والمحاجة منقطعة لمكان عقد الذمة فصار حكم الخطاب قاصرا عنهم حتى اذا وطئها بذلك ثم اسلما كانا محصنين فيحد قاذفهما واذا طلبت المرأة النفقة بذلك النكاح قضي بها عنده و لا تقضي حتى يترافعا ويطلبا من القاضي حكم الاسلام فانه يفرق بينهما اما لو طلب احدهما من القاضي حكم الاسلام ولم يطلب الآخر ولا يفرق بينهما عنده وعندهما يفرق بينهما فان قلت ديانة الكافر لا يصلح حجة

متعدية بالاتفاق الا يرى انه اذا تزوج المجوسي بنته ثم هلك عنها وعن بنت اخرى
فالثلثان لهما بالنسب ولا ترث المنكوحة منهما بالنكاح لان ديانتها لا تصلح حجة
متعدية في ايجاب الحد على القاذف واستحقاق القضاء بالنفقة وايجاب الضمان
على متلف الخمر والخنزير قلت ما ذكرت يفضي الى التناقض وهذا
لان ما قلت يفضي الى ان لا يعتبر دياناتهم اصلا وقد اعتبرت دياناتهم بالاجماع
في اخذ العشر من خمور اهل الحرب ونصفه من خمور اهل الذمة ومن لم يقل بعد
الشافعي رحمه الله فقيل ان دياناتهم معتبرة وما قلت يفضي الى ان لا يعتبر دياناتهم
فيتناقض والتناقض مردود فاذا لم يكن اعتبار دياناتهم في اخذ العشر منهم
حجة متعدية فكذا في هذه المسائل التي ذكرتها بل دياناتهم تصير حجة عليهم وناخذ
منهم باعتبار دياناتهم وانما لا ناخذ من خنازيرهم لان ولاية الاخذ باعتبار الحماية
والامام المسلمين يحمي خمر نفسه للتخليل فكذا يحميها على غيره ولا يحمي خنزير نفسه فكذا
لا يحميه على غيره وهذا الذي ذكرنا لدفع سؤالهم لهم وتحقيقه الجواب انا لا نجعل
الديانة متعدية في جميع هذه المسائل للكل بناء على ان دياناتهم دافعة وهذا لان
الخمر اذا بقيت متقومة لم يثبت بالديانة لا دفع الالزام بالدليل بيانه ان الخمر كانت
في الاصل متقومة وانما ابطل النص تقومها وكانت دياناتهم دافعة لا لزمنا اياهم
بالنص لا مثبتا تقومها فاذا بقي تقومها على الاصل وقد وجد سبب الضمان وهو
الاتلاف من المسلم حسًا فيضمن وانما تصير الديانة متعدية اذا كان الضمان مضافا
الى التقوم وليس كذلك فهو شرط الضمان لانه قائم بالمحل ولهذا يقال ضمان الاتلاف
ولا يقال ضمان التقوم لكن المسلم يدعي عدم الشرط وهو التقوم والكافر يدفعه
بديانته وقد كانت متقومة في الاصل فيجب الضمان باتلاف المتلف لا بتقوم
المتلف وانما قلنا ان الضمان اذا اضيف الى التقوم كانت متعدية لان التقوم
ساقط عند المسلم وكان السبب غير موجود في حق المسلم فلو ثبت لثبت
بالزام الكافر على المسلم وذلك ممتنع وكذا احصان المقذوف شرط لا علة وانما العلة

هو القذف فلا يكون الحد مضافا الى الاحصان ليكون ثبوته باعتقادهم ودياناتهم بل هو
مضاف الى القذف وهو موجود من المسلم حسًا واما النفقة فانها شرعت في الاصل بطريق
الدفع اي دفع الهلاك عن المنفق عليه ودفع الهلاك لا يكون الزاما فيعلم ان وجوب
النفقة في نكاح المحارم لم يكن باعتبار ان ديانتها متعدية بل لاعتبار دفع الهلاك
فانها لما كانت محبوسة له وجبت نفقتها عليه دفعا لهلاكها لان كونها محبوسة
بحقه سبب لعجزها عن الانفاق على نفسها بما لها وما لها من المال لا يفي بالنفقة
الدارة فصار سبب الهلاك الا يرى ان الاب يحبس بنفقة الابن الصغير كما يحل
دفعه اذا قصد قتله اي اذا قصد الاب قتل الابن فانه يحل للابن دفعه بالقتل
دفعا للهلاك عن نفسه ولا يحبس الاب بدين الابن عند مماطلته لانه جزاء لظلمه
ابتداء لا دفع للضرر عن الابن كما لا يقتل به قصاصا فيعلم ان وجوب النفقة
لدفع الهلاك عن المنفق عليه ولهذا لا يحبس الاب به بخلاف الميراث لانه صلة مبتداه
فلو وجب بديانة المنكوحة لكانت ديانتها ملزمة على الاخرى زيادة الميراث
فان قلت قد دانت الاخرى بوجوب الميراث اذ من دياناتهم صحة مثل هذا
النكاح قلت قال كثير من مشايخنا بان على قياس قول ابي حنيفة رضي الله عنه
ينبغي ان تستحق الميراث بالزوجية لان عنده هذا النكاح محكوم بالصحة
والمذكور في الكتب مطلقا قولهما كذا ذكر البزدوي في طريقته وذكر الامام خواهر
زاده رحمه الله في مبسوطه وانما لم تتوارث لانه ثبت لنا بالدليل جواز نكاح المحارم
في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه قلنا لم يثبت الارث
في نكاح المحارم وقال القاضي في الاسرار ولا ترث المنكوحة بالنكاح لانه فاسد
في حق الاخرى التي تنازعته في الارث وهذا لانهما لما تخاصما الى القاضي دل
انها ما اعتقدت ذلك وسبب استحقاق الميراث انما هو النكاح والاخت
الاخرى تنازعه وتنكر صحته وهي تحتاج الى الالزام عليها ولا يصلح هذا النكاح

المنازعة حجة على الاخت الاخرى في استحقاق الارث واذا لم يفسخ لمرافعة
احدهما فقد جعلنا الديانة دافعة وانما يفرق اذا ترافعا لان مرافعتهما كتحكيمهما
وقيل الجواب الصحيح عن فصل النفقة انهما اذا تناكحا فقد دانا بصحة النكاح
فيؤخذ الزوج بديانته لان ديانته حجة عليه فلو نازع عند القاضي بعد النكاح
بان لا نفقة عليها لا يصح لانه التزم ذلك بديانته ولا يسقط ذلك الا باسقاط
صاحب الحق عنه بخلاف منازعة من ليس في نكاحها اي الاخت الاخرى لانها لما
نازعت اختها في استحقاق الارث علم انها لم تلتزم هذه الديانة ولم يوجد منها ما يدل
على الالتزام سابقا واما القاضي فانما لزمه القضاء بينهما لا لخصومتهما وقد
وافق ابو يوسف ومحمد ابا حنيفة رضي الله عنهم في ان ديانتهم دافعة لا متعدية ملزمة
الا انهما قالا ان تقوم الخمر واباحة شربها وتقوم الخنزير واباحته كان حكما اصليا فاذا
قصر الدليل بسبب ديانتهم بقي على الامر الاول فاما نكاح المحارم فلم يكن امرا اصليا
الا يرى ان الرجل لم تحل له اخته من بطن واحد في زمن ادم عليه السلام فعلم انه
كان حكما ضروريا لا اصليا حيث يتقدر بقدر الضرورة واذا كان كذلك فلم يكن
استبقاؤه بقصور الدليل فلم يحد قاذفه لانه صادق في مقاله اما حل الخمر والخنزير
فقد كان امرا اصليا فامكن استبقاؤه لقصور الدليل في حقهم بناء على اعتقادهم ولان
حد القذف مما يندرئ بالشبهات فصار قيام الدليل المحرم وهو قوله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم شبهة في درء الحد عن قاذفه والقضاء بالنفقة
على الطريق الاول باطل وهو انا قلنا ان نكاح المحارم لم يكن امرا اصليا فلم يحل استبقاؤه
بقصور الدليل فكان النكاح فاسدا فلم يكن الحبس به موجبا النفقة كما في النكاح
الفاسد في حق المسلمين واما على هذا الطريق وهو ان حد القذف مما يندرئ بالشبهات
فصار قيام الدليل المحرم شبهة فهذا الدليل يقتضي ان تكون لها النفقة لانه سلم
صحة نكاح المحارم في حقهم حيث اسقط الحد عن القاذف لمكان الشبهة

فائدة

وانما لم تجب لانها من خصائص الصلات المستحقة ابتداء فصارت كالميراث ولهذا لم تشترط
لها حاجة المستحق فان نفقة المراة تجب وان كانت في اليسار ولو كان وجوب النفقة
لدفع الهلاك كما قال ابو حنيفة رضي الله عنه لما وجبت نفقتها لعدم الحاجة اليها فعلم
انها صلة مبتداة فلو اوجبنا النفقة لكانت ديانتهم ملزمة لا دافعة والجواب
لابي حنيفة رضي الله عنه عما قالا ان النفقة صلة مبتداة ولم تشرع لدفع الهلاك لانه لم
تشترط لها حاجة ان الحاجة الدائمة بدوام الحبس لا يردها المال المقدر فكانت الحاجة
محققة ضرورة بيانه ان المراة وان كانت غنية وهي محبوسة بحقه ومالها وان كان
كثيرا فهو مقدر فلا يبقى بدوام حبسها فتحتاج الى النفقة فعلم ان وجوب النفقة لدفع
الهلاك والشافعي رحمه الله جعل الديانة دافعة للتعرض لا غير حتى لا يحد الذمي
بشرب الخمر واما سائر الاحكام كوجوب الضمان على المتلف ووجوب النفقة وغير ذلك
فلا تثبت لانا لو قلنا بثبوتها لكانت ديانتهم ملزمة والجواب عما قال ان سائر الاحكام
لا تثبت لانه يؤدي الى ان تكون ديانتهم ملزمة ان تقوم الاموال واحصان النفوس
من باب العصمة والعصمة هي الحفظ ولا تصير الاموال والنفوس محفوظة عن ايدي
المسلمين الا بعد ان يجب الضمان باتلافهم فوجب الضمان ضرورة العصمة وقد بينا
ما يبطل مذهبه حيث قلنا ان الضمان لا يجب بتقوم المتلف بل باتلاف المتلف
وحد القذف يجب بقذف القاذف لا باحصان المقذوف فكانت ديانتهم دافعة
لا متعدية ولا يلزم على قولنا ان ديانتهم معتبرة في حق الدفع استحلالهم الربوا
فانه لا يصح في حقهم وان دانوه لان ذلك ليس بديانة بل هو فسق في ديانتهم
لان من اصل ديانتهم تحريم الربوا قال الله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا
عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا واخذهم الربوا وقد نهوا
عنه وذلك مثل خيانتهم فيما ائتمنوا في كتبهم فانهم نهوا عن ذلك قال الله تعالى
واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء

ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون وذلك كاستحلالهم الزنا فانه حرام في الاديان
كلها وثانيها جهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى فالفلاسفة امتنعت عن اطلاق
اسم العالم والقادر والسميع والبصير على البارى تفاديا عن التشبيه فان واحدا
منا يسمى بذلك فلو اطلقناها على البارى لادى الى التشابه في الاسم وذلك منتف و
المعتزلة امتنعت عن اثبات معانى هذه الاسماء فانهم يقولون بانه عالم وقادر ولا يقولون
ان له علما وقدرة لانه يفضى الى التشابه لما بيننا والمشبهة اثبتوا هذه المعانى على
وجه يفضى الى التشبيه وجعلوا من جنس صفات البشر واحكام الاجرام كانكار المعتزلة
عذاب القبر متشبثا بان تعذيب من لا حيوة له محال والرؤية متمسكا بان رؤية من ليس
في جهة محال وخروج مرتكب الكبيرة من النار قياسا لاحد الفريقين على الاخر اعنى الاشقيا
على السعداء كيف وقد وجد التنصيص على الخلود في الفريقين وهذا الجهل لا يصلح عذرا
لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه وهو قوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو
عالم الغيب والشهادة الى اخر السورة وغير ذلك من الايات الدالة على ثبوت هذه الاسما
ولو ثبت التشابه بمجرد اطلاق الاسم لتماثلت المتضادات وكما لا يثبت التشابه باطلاق
اسم الموجود عليه وعلينا لا يثبت باطلاق غيره من الاسماء وقوله انزله بعلمه وهو الرزاق
ذو القوة المتين وقد علم استحالة اتصاف الذات بكونه عالما قادرا بدون العلم
والقدرة لان الاسماء المشتقة من المعانى لا يتصور ثبوتها بدون تلك المعانى وقوله
تعالى اغرقوا فادخلوا نارا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وقوله عليه السلم
استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه والله تعالى قادر على ان يخلق
فيه حيوة بقدر ما يتألم به وقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
والنظر المضاف الى الوجه المقيد بكلمة الى لن يكون الا نظر العين وقوله عليه السلم
انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وقوله عليه السلم شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي وغير ذلك من الايات والاحاديث الدالة على عذاب القبر وثبوت
الرؤية وخروج مرتكب الكبيرة من النار وثالثها جهل الباغي فانه لا يكون عذرا

ايضا

ايضا لانكاره الدليل الواضح الدال على امامة على رضى الله عنه وهو اجماع الامة والنصوص
الدالة على امامته فكان نجعل صاحب الهوى والباغي باطلا كالاول لان صاحب الهوى
متاول بالقران في الصفات والرؤية والخروج من النار متاول بقوله تعالى ليس كمثله
شئ وبقوله لا تدركه الابصار وبقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده و
يدخله نارا خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها والباغي
تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى فكان نجعلهما دون جهل الكافر ولكنه لما كان من
المسلمين بان لم يغل في هواه وممن ينتحل الاسلام بان غلا في هواه حتى كفر لزمنا مناظرته و
الزامه واظهار فساد تاويله كما بينا في العمدة ومدارك التنزيل ولهذا قلنا اذا اتلف الباغي مال
العادل او نفسه ولا منعة له يضمن وكذلك تجرى الاحكام لانه معتقد الاسلام لامكان الالزام
بالدليل لكونه مسلما فاذا صار للباغي منعة سقط ولاية الالزام ووجب العمل بتاويله الفاسد
فلا يؤاخذ بضمان لانه لا يفيد ووجبت المجاهدة لمحاربتهم ووجب قتل اسراهم قطعا
لمادة شرهم لانهم يسعون في الارض بالفساد والتذفيف على جريحهم وهو بالذال والدال الاسراع
في القتل والمراد هنا اتمام القتل ولا يضمن ما اتلفوا من اموالهم ودمائهم ولا يحرم عن الميراث بقتلهم
لان الاسلام جامع من المورث والوارث فلم يثبت اختلاف الدين الذي يمنع الارث
والقتل حق فلم يكن القتل المانع من الارث موجودا كما في القصاص وهم لا يحرموا ايضا
ان قتلوا عند ابي حنيفة ومحمد رضي الله عنهما لان القتل منهم في حكم الدنيا بشرط المنعة
في حكم الجهاد بناء على ديانتهم وان كان باطلا في الحقيقة وهذا لانهم يقولون نحن على الحق
وانتم على الباطل فلهذا نجاهدكم وليس لنا ولاية الالزام عليهم وديانتهم معتبرة
لكونهم مسلمين وما فعلوا كان امرا بالمعروف ونهيا عن المنكر عندهم وحبس الاموال
زجرا لهم ولم نملك اموالهم لان اصل الدار واحد اذ الكل دار الاسلام وهي بحكم الديانة
مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الفريق الاخر على الباطل فثبتت العصمة من
وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يجب الملك بالشبهة بيانه ان
الدار لو كانت مختلفة من كل وجه لثبت الملك بالاستيلاء التام ولم يجب الضمان

ولو كانت متحدة من كل وجه لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما كانت مختلفة من وجه
متحدة من وجه لم يثبت كل واحد بالشك بخلاف اهل الحرب لان الدار مختلفة من كل
وجه والمنعة متباينة فبطلت العصمة لنا في حقهم ولهم في حقنا من كل وجه و
رابعها جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة من علماء الشريعة او عمل بالغريب
من السنة على خلاف الكتاب او السنة المشهورة فانه ليس بعذر اصلا مثل الفتوى
ببيع امهات الاولاد فانه مخالفة الاجماع لان الامة اجمعت على عدم جواز بيعهن
والاجماع ثابت بالكتاب وكان مخالفة الاجماع مخالفة للكتاب واستباحة متروك
التسمية عمدا فانه مخالفة للكتاب وهو قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه و
القضاء بالشاهد الواحد ويمين المدعي فانه مخالفة للكتاب وهو قوله تعالى ذلك
ادنى ان لا ترتابوا ولا مزيد على الادنى وللسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام البينة للمدعي
واليمين على من انكر وقد مر تحقيقه في قسم السنة ومثل القول بالقصاص في القسامة
لانا امرنا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وخلاف الكتاب منكر فلزمنا النهي عنه
ولا يكون ذلك عذرا لهم اصلا وعلى هذا نبني ما ينفذ فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ اي
ما كان على خلاف الكتاب او السنة المشهورة او الاجماع لا ينفذ فيه قضاء القاضي
وما لا يكون كذلك ينفذ والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح كمن صلى الظهر
على غير وضوء ثم صلى العصر بوضوء وعنده ان الظهر جائز فالعصر فاسد عندنا
لان هذا جهل على خلاف الاجماع لان اداء الظهر بغير وضوء لا يجوز اجماعا فلا يصلح
شبهة وعذرا وان قضى الظهر ثم صلى المغرب وعنده ان العصر جائز جاز ذلك
لان هذا جهل في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوائت فان من لا يقول بوجوب
الترتيب يقول بان كل فرض اصل بنفسه فلا يكون شرطا لغيره قياسا على ما اذا
ضاق الوقت او كثرت الفوائت وكمن قتل وله وليان فعفا احدهما عن القصاص
ثم قتله الثاني وهو يظن ان القصاص باق له على الكمال وانه وجب لكل واحد
قصاص كامل فانه لا قصاص عليه لان جهله حصل في موضع الاجتهاد وفي
حكم

حكم يسقط بالشبهة فان عند بعض العلماء لا يسقط القصاص اذا في موضع الشبهة وانه يصلح
شبهة كالمحتجم اذا افطر على ظن انها فطرته اي ظن ان الحجامة فطرته وظن انه على
تعمد الاكل بعده لا يلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله يكون عذرا
مسقطا للكفارة لانه ظن في موضع الاجتهاد فان عند الاوزاعي يفسد صومه
لقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم وكفارة الافطار مما يسقط بالشبهة وكمن
زنى بجارية والده وامرأته على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لان هذا جهل حصل
في موضع الاشتباه فان وطء الاب جارية ابنه لا يوجب الحد والقرابة واحدة
وهذا القرب لما اوجب تأويلا في احد الطرفين اشتبه على الولد وظن انه يوجب
تأويلا في الطرف الاخر كما في الشهادة وكذا في جارية امرأته لانه يتبسط في مالها من غير
استئذان وحشمة فظنه في الاستمتاع فصار هذا التأويل في موضع الاشتباه
شبهة في الحد دون النسب والعدة اي يؤثر في سقوط الحد ولا يؤثر في ثبوت النسب
والعدة لان الوطء حصل في غير الملك فكان زنا لكن لحكم الاشتباه يسقط الحد
اما النسب فلا يثبت لان ثبوت النسب يعتمد قيام ملك المحل من وجه او من
كل وجه او حق في المحل ولم يوجد بخلاف ما اذا وطئ جارية اخته او اخيه وقال
ظننت انها تحل فانه يحد لانه لا تبسط في المال هنا فلم يستند الظن الى دليل فلا يثبت
الله وكذلك الحربي اسلم ودخل دارنا فشرب خمرا وقال لم اعلم بالحرمة لم يحد بخلاف
ما اذا زنى لانه حرام في الاديان كلها فلا يكون جهله عذرا اما الخمر فانها كانت حلالا
في وقت وبخلاف الذمي اذا اسلم ثم شرب الخمر وقال لم اعلم بحرمتها فانه يحد
لانه بالسكون في دارنا عرف حرمتها فهذه المسائل بنيناها على هذا الاصل الذي ذكرنا
وهو ان الجهل في موضع الاشتباه يكون شبهة في درء الحد وفي غير موضع الاشتباه
لا والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر فانه يكون عذرا له في
الشرائع حتى انها لا تلزمه لان الخطاب النازل خفي فيصير الجهل به عذرا لانه
غير مقصر وانما جاء ذلك من قبل خفاء الدليل في نفسه وكذا الخطاب في اول

في اول ما نزل فان من لم يبلغه كان معذورا مثل ما روينا في قصة قباء فانهم كانوا في الصلوة
حين علموا بتحويل القبلة فاستداروا كهيأتهم وقالوا للنبي عليه السلام كيف صلوتنا الى بيت المقدس
قبل علمنا فنزل وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس لان الصلوة
لا تكون الا بالايمان وقصة تحريم الخمر فان قوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات
جناح فيما طعموا الاية نزل في قوم شربوا الخمر بعد نزول اية تحريم الخمر قبل بلوغ الخطاب
اليهم فعذروا فاما اذا انتشر الخطاب وشاع في دار الاسلام فقد تم التبليغ من
صاحب الشرع فمن جهل من بعد فذلك الجهل من قبل تقصيره لا من قبل خفاء
الدليل فلا يعذر كمن لم يطلب الماء في العمران وتيمم وانما موجود فصلى لم يجز ويلحق
به جهل الشفيع حتى اذا بيعت دار بجنب داره ولم يعلم بالبيع يكون جهله عذرا
وتثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم خفي لان صاحب الدار ينفرد
ببيعها وفيه الزام لانه يلزمه طلب المواثبة والتقرير وما فيه الزام يتوقف على علم
من يلزمه كما في احكام الشرع فان ما فيه الزام على المكلف يتوقف على علمه الا
ان الخطاب لما انتشر في دار الاسلام لم يشترط حقيقة العلم ثمه وفي الشفعة لما كان
دليل العلم خفيا يشترط حقيقة العلم وشرط ابو حنيفة رضي الله عنه في الذي يبلغه من (العلم صح)
غير رسول له العدد او العدالة وكذلك قوله في تبليغ الشرائع الى الحربي الذي اسلم
في دار الحرب ولم يهاجر الينا اذا لم يكن المبلغ رسول الامام لانه الزام على المسلم اما
اذا كان رسول الامام فلا يشترط ذلك لانه قائم مقام الامام وفي تبليغ الشرائع
الى الحربي الذي اسلم في دار الحرب كلام سنبينه في قسم السنة وجهل الامة
المنكوحة اذا اعتقت بالاعتاق يكون عذرا لان الدليل خفي في حقها اي دليل
ثبوت الخيار وهو ان العتق يتفرد المولى به او بالخيار اي جهلها بخيار العتق
بعد العلم بالاعتاق ليكون عذرا لانها لا تقدر على معرفة احكام الشرع
لاشتغالها بخدمة مولاها ولانها تدفع ضرر زيادة الملك عليها ودفع الضرر
يتوقف على حقيقة العلم اذ لا يقصد الدفع من الجاهل بخلاف البكر الصغيرة

لمولا

اذا بلغت وقد زوجها اخوها ولم تعلم بخيار البلوغ فانه يجعل سكوتها رضى ولم يجعل
جهلها بالخيار عذرا لانها حرة تقدر على معرفة احكام الشرع والدار دار العلم فلم تعذر
بالجهل لانه تقصير من جهتها ولانها تريد بذلك الزام الفسخ ابتداء لا الدفع عن نفسها
اذ النكاح ثابت ولا يزداد شيء ببلوغها اما المعتقة فانها تدفع زيادة الملك
ولهذا افترق الخياران في شرط القضاء وشرط القضاء في خيار البلوغ لا في خيار
العتق حتى اذا ردت النكاح بعد البلوغ لا ينفسخ النكاح بدون قضاء
القاضي ولهذا يثبت التوارث اذا مات احدهما بعد ردها النكاح قبل القضاء
به وفي خيار المعتقة ينفسخ النكاح بمجرد اختيارها نفسها لانها دافعة لا ملزمة
وما يلزم على الزوج فهو ضمني والدفع والرد صحيح من غير القضاء وجهل البكر
البالغة بانكاح الولي اي اذا زوجها الولي ولم تعلم بالنكاح فسكتت يجعل
جهلها عذرا حتى يكون لها الخيار اذا علمت وجهل الوكيل والمأذون باطلاق
وضده اي جهل الوكيل بالوكالة يكون عذرا حتى لا يصير وكيلا بدون علمه لان
في صيرورته وكيلا ضرب ايجاب والزام عليه حيث تلزمه الحقوق على موجب
الوكالة حتى لو كان وكيلا بشراء شيء بعينه لا يتمكن من ان يشتريه لنفسه ولا يثبت
بدون علمه وهذا لان حكم الشرع لا يثبت بدون العلم به مع كمال ولايته فلان
لا يثبت حكم غيره مع قصور ولايته بدون علمه اولى وكذا جهل المأذون بالاذن
يكون عذرا حتى لو تصرف المأذون او الوكيل قبل بلوغ الخبر اليه لا ينفذ تصرفه
ولو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يقع العقد للوكيل لان الشراء
لا يتوقف ولو باع متاعا للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كتصرف
الفضولي لان فيه ضرب ايجاب والزام فانه يلزمهما حقوق العقد ويتعلق
الدين برقبة المأذون وكسبه فيطالب في الحال واذا لم يكن مأذونا لم يكن
مطالبا به في الحال الا انه لا يشترط فيمن يبلغه العدالة وان كان فضوليا لانه
ليس بالزام محض بل هو مخير ان شاء قبل الوكالة او الاذن وان شاء لم يقبل

وجهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر وجهل مولى العبد الجاني فيما يتصرف فيه يكون
عذرا لان فيه الزاما حيث يكون التصرف واقعا للوكيل ويسلب ولاية المأذون
ويصير المولى مختارا للفداء بالتصرف في العبد الجاني وهذا لان العبد اذا جنى جناية
خطاء فالمولى يخير فيه بين الدفع والفداء واذا تصرف المولى فيه بالاعتاق ونحوه
صار مختارا للفداء فيجب عليه موجب الجناية وهو الارش فان لم يعلم بالجناية
حتى اعتقه لا يصير مختارا للفداء بل يجب عليه الاقل من قيمته ومن الارش وعلى هذا
قال ابو حنيفة ومحمد رضي الله عنهما في صاحب الخيار الشرط في البيع اذا فسخ العقد
بغير علم صاحبه انه لا يصح بمحضر منه وان اجاز بغير علم صاحبه جاز اجماعا
لان الخيار لمنع حكم العقد وهو الملك اذ الشرط داخل على حكم العقد والمعلق
بالشرط عدم قبله فاذا امتنع الحكم بسبب الخيار فاتت صفة اللزوم على العقد لعدم
الاختيار فكان الفسخ بناء على فوات صفة اللزوم ولان شرط الخيار وضع للفسخ
فيصير من له الخيار بالفسخ متصرفا على الاخر بما فيه الزام لان صاحبه ربما يجري
على موجب العقد وهو بالفسخ يلزمه خلاف موجب العقد فيشترط علم صاحبه
قبل مضي مدة الخيار دفعا للضرر عنه فان بلغه رسول صاحب الخيار ان صاحب
الخيار فسخ العقد صح في الثلاث بلا شرط عدالة لقيامه مقام المرسل وعدالته
ليست بشرط فكذا عدالة من قام مقامه بعد الثلاث لا يصح واذا بلغه فضولي في
الثلاث شرط العدد او العدالة عند ابي حنيفة خلافا لمحمد رضي الله عنهما فان وجد
احدهما اعني العدد او العدالة صح التبليغ في الثلاث ونفذ الفسخ وبعد مضي
المدة لا يصح وبطل الفسخ وابو يوسف رحمه الله جعل صاحب الخيار مسلطا
على الفسخ من قبل صاحبه فاضيف ما يلزم صاحبه الى التزامه فلا يتوقف
على علمه وهذا لان الرضا بالخيار رضا بالفسخ لا محالة لانه بناء عليه والرضا بالسبب
يكون رضا بالحكم فلا يكون الزاما عليه بل يكون ذلك بالتزامه فيصح بدون علمه
فاجاب عن هذا الكلام بما ذكرنا ان الخيار لم يوضع للفسخ اذ لو كان موضوعا

للفسخ

للفسخ لما جاز له الاجازة فكيف يقال انه مسلط على الفسخ من جهة صاحبه وصاحبه
لا يملك الفسخ ولا التسليط فيما لا يملكه المسلط وانما جازت الاجازة لانه لا يلزم الاخر
باجازته شيئا اذ العقد لازم من لا خيار له والسكر وان كان من مباح كشرب الدواء
وشرب المكره والمضطر فهو كالاغماء فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر
التصرفات وان كان من محظور فلا ينافي الخطاب ويلزمه احكام الشرع ويصح
عباراته بالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير الا الردة والاقرار بالحدود
الخالصة اعلم ان السكر سرور يغلبه وهو نوعان سكر بطريق مباح وسكر بطريق
محظور اما السكر بطريق المباح فمثل سكره على شرب الخمر بالقتل او قطع العضو
فانه يباح له ذلك وكذلك المضطر اذا شرب منها ما يرد به العطش فسكر به وهذا
لان الخمر في حالة الاضطرار باقية على الحل الاصلي لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم
عليكم الا ما اضطررتم اليه فصدر الكلام للتحريم والاستثناء من التحريم اباحة و
كذلك اذا شرب دواء فسكر به كالبنج والافيون او شرب لبنا يسكره كلبن الرماك
وكذلك على قول ابي حنيفة رضي الله عنه اذا شرب شرابا يتخذ من الحنطة او الشعير
او العسل او الذرة فانها حلال ولا يحد شاربه عنده وان سكر منه لان السكر في هذه
المواضع بمنزلة الاغماء فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات لان
ذلك ليس من جنس اللهو في الاصل والكلام فيما اذا لم يشربها متلهيا حتى يصير
حراما فصار من اقسام المرض واما السكر المحظور فهو السكر من كل شراب محرم كالخمر
والباذق وهو المطبوخ ادنى طبخة وهو المنصف فان كل ذلك حرام عندنا
اذا غلا واشتد اي صار مسكرا وكذا نقيع التمر والزبيب حرام اذا غلا واشتد
والمراد التي من ماء الرطب والتي من ماء الزبيب وكذا السكر من النبيذ المثلث
او نبيذ الزبيب المطبوخ لان هذا وان كان حلالا على قول ابي حنيفة وابي يوسف
رضي الله عنهما فانها يحل بشرط ان لا يسكر منه وذلك من جنس ما يلهى به لانه مطرب
في الاصل فيصير السكر منه كالسكر من الشراب المحرم الا يرى انه يوجب الحد وهذا

مطلب السكر

مطلب

السكر لا ينافي الخطاب بالإجماع لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وأنتم
سكارى فإن كان هذا خطابا في حال السكر فظاهر وإن كان في حال الصحو فكذلك لا ينافي
الخطاب لأنه يصير في التقدير كأنه قال للصاحي إذا سكرت فلا تقرب الصلوة
ولو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز أن يقال للعاقل إذا جننت
فلا تفعل كذا لأنه أضاف الخطاب إلى حالة منافية للخطاب فلو كان السكر منافيا
للخطاب لكان كالجنون في عدم صحة إضافة الخطاب إلى تلك الحالة وإذا
ثبت أنه لا ينافي الخطاب ثبت أن السكر لا يبطل شيئا من الأهلية لأن خطاب
الشرع بناء عليها فيلزمه أحكام الشرع كلها وتصح عباراته بالطلاق والعتاق
والبيع والشراء والإقرار بالدين والعين وتزويج الصغير والصغيرة والإقراض
والاستقراض والهبة والصدقة وإنما يفوت بالسكر القصد لذهاب عقله
دون العبارة لوجودها حسا حتى إن السكران إذا تكلم بكلمة الكفر لم تبن منه
امرأته استحسانا لأن الكفر واجب الإعلام وإذا أسلم يصح إسلامه لوجود أحد
الركنين ولأن الإسلام يعلو ولا يعلى وإذا أقر بالقصاص أو باشر سبب القصاص
لزمه حكمه وإذا قذف أو أقر به لزمه الحد لأن السكر دليل الرجوع إذ السكران
لا يكاد يثبت على شيء فيعمل فيما يحتمل الرجوع لا فيما لا يحتمله وهذا لا يبطل بصريح الرجوع
الرجوع فبدليله أولى وإذا زنى في سكره حد إذا صحا لتقييد فائدته وإذا أقر بأنه سكر
من الخمر طائعا لم يحد حتى يصحو ويقر أو يقوم عليه البينة وإذا أقر بشيء من الحدود
لم يؤخذ به إلا بحد القذف لأن الرجوع يصح فيما سوى حد القذف وهنا قد قارنه
دليل الرجوع فيمنع الحد ضرورة والأصل أن القدرة إذا عدمت بآفة سماوية
لم يبق العبد مخاطبا إذ لو بقي مخاطبا لكان تكليف ما ليس في الوسع وهو مردود بالنص
وإن عدمت بمعنى من جهة العبد بقي مخاطبا لأن القدرة ليست بشرط ولكنها
جعلت باقية تقديرا زجرا وتنكيلا فإذا كان سبب السكر معصية لم يعد عذرا
فلزمه أحكام الشرع ولم يوضع عنه الخطاب وكذا إذا كان مباحا مقيدا بشرط

ان

أن لا يمكنه وهو ما يلتهي به في الأصل وإذا كان مباحا مطلقا جعل عذرا لفوات
القدرة وأما ما يعتمد الاعتقاد كالردة فإنها لا تثبت استحسانا لعدم ركنه وهو الاعتقاد
لأنه لا يكون بلا قصد ولا قصد هنا لأن السكر جعل عذرا وما بني على صحة العبارة
كالطلاق والعتاق ونحوهما فقد وجد ركنه والسكر لا يصلح عذرا فيثبت وأما
الحدود فإنها تقام عليه إذا صحا إذا وجد السبب منه في حالة السكر حسا بأن
زنى أو قذف أو سرق لما بينا أن السكر بعينه ليس بعذر ولا شبهة إلا أن من
عادة السكران اختلاط الكلام وعدم الثبات على الكلام فأقيم السكر مقام
الرجوع فلم يعمل فيما يحتمل من أسباب الحدود وعمل في الإقرار الذي يحتمل الرجوع
ولم يعمل فيما لا يحتمله وهو الإقرار بحد القذف والقصاص ألا ترى أنهم اتفقوا على
أن السكر لا يثبت بدون اختلاط الكلام وقد زاد أبو حنيفة رضي الله عنه فشرط
في حق وجوب الحد بالسكر بأن لا يعرف الأرض من السماء والفرو من القباء
والرجل من النساء فيحتمل أن يكون حد السكر في غير الحد هو اختلاط الكلام
وغلبة الهذيان على كلامه كما قالا والهزل وهو أن يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا
ما يصلح له اللفظ استعارة وهو ضد الجد وهو أن يراد بالشيء ما وضع له أو
ما صلح له أو ما صلح له اللفظ استعارة فالجد أعم من الحقيقة وقد يكون مجازا
فإن قلت ـــــ فعلى هذا كيف يستقيم ما ذكره فخر الإسلام رحمه الله وهو قوله
وأما الهزل فتفسيره اللعب وهو أن يراد بالشيء ما لم يوضع له فإنه ينتقض بالمجاز
ثم قال وهو ضد الجد وهو أن يراد بالشيء ما وضع له وهو تفسير الحقيقة كما ذكره
في أول الكتاب قلت ـــــ قد قال بعضهم إن المجاز موضوع كالحقيقة
فيقال له ما لم يوضع له يخرج الحقيقة والمجاز لأنهما موضوعان ويقال له ما وضع
له فيدخلان لكن الذي ذكرناه أبين وأظهر وهو المراد بما قاله الشيخ أبو
منصور رحمه الله فإنه قال الهزل ما لا يراد به معنى وإنه ينافي اختيار الحكم
والرضا به ولا ينافي الرضا بالمباشرة واختيار المباشرة لما قلنا من تفسير الهزل

وهذا لانه اذا لم يرد به معنى لم يكن راضيا بحكمه لكن التصرف ضروره واذا كان الهازل
طايعا في التلفظ بالسبب كان مختارا او راضيا بمباشرة السبب ضروره والفرق بين
الرضا والاختيار معروف في اصول الكلام فصار بمعنى خيار الشرط في البيع ابدا
حيث يفسد البيع فيهما ولا يثبت الملك بالقبض فيهما وذكر فخر الاسلام رحمه الله
فصار بمعنى خيار الشرط في البيع انه يعدم الرضا والاختيار جميعا في حق الحكم و
لا يعدم الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب كانه اراد المشابهه بينهما في انهما
يعدمان الرضا والاختيار في الحكم ولا يعدمان الرضا والاختيار في مباشرة
السبب ولم يرد المشابهه بينهما من كل وجه اذ الهزل في البيع يفسد البيع وخيار
الشرط في البيع لا يفسده الا اذا اراد بهذا المطلق المقيد وشرطه ان يكون
صريحا مشروطا باللسان اي لا يثبت الهزل بدلالة الحال بل يشترط ان يذكرا باللسان
انهما هازلان في العقد الا انه لا يشترط ذكره في نفس العقد لما حصل مقصودهما
لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقه
فالتلجية كالهزل قال القاضي الامام ظهير الدين رحمه الله التلجيه هي العقد الذي
ينشئه الانسان لضروره تعتريه ويصير كالمدفوع اليه وهو ان يقول لاخر اني
ابيع داري منك وليس ببيع في الحقيقه وانما هو تلجيه ويشهد على ذلك ثم يبيع في
الظاهر فهذا البيع فاسد وهو صورة بيع الهازل وقال شيخنا رحمه الله الهزل
اعم من التلجيه لان الهزل يجوز ان يكون سابقا ويجوز ان يكون مقارنا بان
يقول بعت هذا هازلا ويجوز ان لا يكون مضطرا اليه والتلجيه انما تكون
عن اضطرار ولا يكون مقارنا ولا ينافي الاهليه ووجوب الاحكام اي لما
ثبت تفسير الهزل واثره ثبت انه لا ينافي الاهليه ووجوب شيء من الاحكام
ولا يكون عذرا في وضع الخطاب بحال ولكنه لما كان اثره في اعدام الرضا
بالحكم لا في اعدام الرضا بالمباشره وجب النظر في الاحكام كيف تنقسم
في حكم الرضا والاختيار فكل حكم يتعلق بالعباره دون الرضا بحكمها يثبت

ذلك

ذلك الحكم وكل حكم يتعلق بالرضا لا يثبت لعدم الرضا بالحكم والدليل على ان الهزل لا ينافي
الاهليه ووجوب شيء من الاحكام ولا ينافي صحة العباره ان الهزل لا يؤثر في النكاح
بالسنه وهو قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين ولو كان منافيا للاهليه او للعباره لما صح النكاح اذ الشيء لا يثبت بدون
ركنه واهليه فاعله فان دخل الهزل فيما يحتمل النقض كالبيع والاجاره فذلك
على ثلثه اوجه لانه اما ان يهزلا باصله او بقدر العوض او بجنسه وكل وجه
على اربعة اوجه لانه اما ان يتواضعا على الهزل ثم يتفقا على الاعراض او على
البناء او على ان لم يحضرهما شيء او يختلفا فان تواضعا على الهزل باصل البيع واتفقا
على البناء يفسد البيع كالبيع بالخيار ابدا اي اذا تواضعا على الهزل باصل البيع بان
يعقداه هزلا على ان لا بيع بينهما اصلا فهذا البيع منعقد لما بينا ان الهازل راض
بمباشرة السبب غير راض بحكمه وكان بمنزلة خيار الشرط مؤبدا فانعقد العقد فاسدا
غير موجب للملك كخيار المتبايعين معا فانه لا يوجب الملك اصلا على احتمال الجواز
كمن باع عبدا على انه بالخيار ابدا او على انهما بالخيار ابدا فان نقضه احدهما انتقض
وان اجازاه جاز وعند ابي حنيفه رضي الله عنه يجب ان يكون رفع الفساد والاجازه
مقدرا بالثلاث كخيار الشرط ابدا فان رفع المفسد ثم بعد الثلاث لا يعتبر كذا هنا
ولهذا لا يثبت الملك بهذا البيع وان اتصل به القبض لان الهزل لما كان ملحقا بخيار
الشرط ابدا وثم لا يثبت الملك وان اتصل به القبض كذا هنا بخلاف البيع الفاسد
فان الملك يثبت ثم عند اتصال القبض به وان اتفقا على الاعراض فالبيع
صحيح والهزل باطل لاعراضهما عن المواضعة وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء
او اختلفا في البناء والاعراض فالعقد صحيح عند ابي حنيفه حملا لهما على ما يجعل صحة
الايجاب اولى وهما اعتبرا المواضعه الا ان يوجد ما ينقضها اعلم انهما اذا اتفقا
انه لم يحضرهما شيء فالعقد فاسد عندهما لانه بنا على المواضعه وان اختلفا فالقول
قول من يدعي البناء على المواضعه فاعتبرا المواضعه واوجبا العمل بها الا ان

يوجبا النص على نقضها وهي أن يتفقا على الإعراض عن المواضعة كذلك حكى محمد عن
أبي يوسف عن أبي حنيفة رضي الله عنه قوله في كتاب الإقرار لكنه قال أبو يوسف وقال أبو حنيفة
رضي الله عنه فيما أعلم وقول أبي يوسف فيما أعلم ليس بشك في روايته عن أبي حنيفة رضي الله عنه
ولا تردد فثبت الاختلاف وهو أن عنده يصح البيع وعندهما يفسد وهذا لأن
من مذهب أبي يوسف رحمه الله أن هذا ليس بشك وتردد وكان جازمًا في روايته عن أبي حنيفة
رضي الله عنه فإن عنده إذا قال لفلان علي ألف درهم فيما أعلم أنه لازم وليس بشك إذ لو كان
شكًا لما وجب شيء كما إذا قال إن شاء الله لأن الأصل في الذمم البراءة ومنهم من لم يعتبر هذا
بقول الشاهد عند القاضي أشهد أن لهذا ألف درهم فيما أعلم أنه باطل فلم يثبت الاختلاف
لأن الشهادة إنما بطل بقول الشاهد فيما أعلم وهذا معتبر بقول الشاهد فلم يثبت الرواية
عن أبي حنيفة رضي الله عنه لأن البيع صحيح فلا يثبت الاختلاف والصحيح أن الخلاف
ثابت وأن البيع صحيح عنده وقوله فيما أعلم من قول أبي يوسف لا من قول أبي حنيفة
رضي الله عنه وعند أبي يوسف رحمه الله هذا ليس بشك كما مر في مسألة الإقرار لما الاعتبار
بالعادة وهو تحقق المواضعة ما أمكن وقد أمكن ههنا حيث لم ينصا على الإعراض وقال أبو حنيفة
رضي الله عنه أن العقد المشروع يجب العمل بحكمه وهو الملك حقيقة في الظاهر إذ الهزل
لم يتصل بالبيع نصًا فكان هذا أولى بالاعتبار من المواضعة وقولهما فيستقيم المواضعة
على الهزل والسبق من أسباب الترجيح وقال أبو حنيفة رضي الله العقد الخالي عن الهزل
نصًا يصلح ناسخًا للمواضعة الأولى لأن عقل المتعاقدين ودينهما يدلان على صحة
البيع وصحة البيع في جعلهما معرضين عن الهزل السابق غير أنا نبني عليه
وقد أمكن ذلك فما يحمل ههنا على حالة السكوت والاختلاف لعدم التنصيص
منهما على الفساد بخلاف ما إذا اتفقا على البناء لوجود التصريح منهما على العمل بخلاف
موجب العقل وإن كان ذلك في القدر بأن اتفقا على الجد في العقد لكنهما تواضعا
على البيع بألفين على أن أحدهما هزل فإن اتفقا على الإعراض كان الثمن ألفين
لبطلان الهزل بإعراضهما وإن اتفقا أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا فالهزل باطل

والتسمية صحيحة عنده ويكون الثمن ألفين وعندهما العمل بالمواضعة واجب
والألف الذي هزلا به باطل لما ذكرنا من الأصل وهو أن عند أبي حنيفة رضي الله عنه
يجب العمل بظاهر العقد وهو ناسخ للمواضعة السابقة وعندهما يجب العمل
بالمواضعة لأنها سابقة والسبق من أسباب الترجيح وإن اتفقا على البناء على
المواضعة فالثمن ألفان عنده لأنهما جدا في العقد إذ المواضعة في البدل لا في
أصل العقد ولو عملنا بمواضعتهما بالهزل في قدر الثمن حتى يكون الثمن ألفًا كما
قالا لفسد العقد بواسطة شرط فاسد وهو قبول الألف الذي غير داخل في
العقد وهذا لأن الثمن على تقدير الهزل ألف في الحقيقة وكان قبول العقد بالألفين
شرطًا للبيع وكان شرطًا فاسدًا كما لو جمع بين حر وعبد وباعهما فوجب العمل
بالجد في أصل العقد وجعل الثمن ألفين تصحيحًا للعقد وقول فخر الإسلام
رحمه الله وكان العمل بالأصل عند التعارض أولى من العمل بالوصف أعني
تعارض المواضعة في البدل والمواضعة في أصل العقد بخلاف تلك المواضعة
يحتاج إلى إيضاح بيانه أنه اجتمع ههنا موضعان مواضعة في أصل العقد
بالجد ومواضعة في الثمن بالهزل في القدر بأن يكون الثمن ألفًا وإن عقدا البيع منهما
بألفين وهما متعارضان لأن اعتبار الجد في أصل العقد يقتضي صحة العقد
واعتبار الهزل في القدر يقتضي فساده لأن جواز العقد مع أن يكون الثمن ألفًا
غير ممكن لما بينا أنه يصير شرطًا فاسدًا ثم إنه جعل المواضعة في البدل مواضعة
في الوصف لأن الثمن تابع في باب البيع لما أن جواز البيع يفتقر إلى وجوده
ولأن الإقالة تصح بعد عدمه كما أن الصفة تابعة للموصوف وكان العمل
بالأصل أولى إذ البيع يعارض الأصل فتخلو الأصل عن المعارض فيجب
العمل به وإنما ذكر بخلاف تلك المواضعة ليقع الفرق بين هذه الصورة وبينما إذا
اتفقا على البناء في الفصل الأول لأنه لم يعارضه شيء ثم وقد وجدت المعارضة
هنا كما بينا ويحتمل أن يكون متصلًا بقوله وكان العمل بالأصل عند التعارض أولى

من العمل بالوصف وقوله اعني تعارض المواضعة في البدل والمواضعة في اصل العقد
حشو ويفسد الكلام وكان العمل بالاصل بخلاف تلك المواضعة اي المواضعة في الوصف
اولى وان كان ذلك في الجنس فالبيع جائز على كل حال اي اذا تواضعا على البيع بمائة
دينار وان ذلك بلجئة وانما الثمن مائة درهم فالبيع جائز بالدنانير على كل حال
سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء وان اختلفا في البناء
والاعراض ففرق ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بين هذا وبين الهزل في القدر حيث
اعتبرا المواضعة ثم وجعل الثمن الفا عملا بالمواضعة وهنا لم يعتبرا المواضعة
ولم يجعلا الثمن الدراهم بل جعلا الدنانير ثمنا ووجه الفرق ان العمل بالمواضعة
اعني المواضعة في اصل العقد وهو ان يكونا جادين فيه والمواضعة في مقدار
الثمن ممكن ثم لان البيع يصح باحد الالفين وهو مذكور في العقد لان الالفين تتضمن
الفا والهزل بالالف الاخرى شرط لا طالب له من العباد باتفاقهما على عدم تسميته فلا
يفسد البيع كشرط ان لا يعلف الدابة المبيعة وهنا العمل بالمواضعة في العقد مع المواضعة
في الهزل غير ممكن لان العمل بالهزل يقتضي ان لا يكون الدنانير ثمنا وان يكون الدراهم
ثمنا والثمن لا يكون مذكورا في العقد والدراهم غير مذكورة في العقد فلو اعتبرنا مواضعتهما
لوقع البيع بلا ثمن فصار العمل بالمواضعة في العقد اولى وهذا لانهما جادان في اصل
العقد هازلان في جنس البدل فوقع التعارض بين المبطل والمصحح والمصحح
راجح في المبطل فلهذا بطل الهزل وصح البيع بالدنانير وان كان في الذي لا مال
فيه كالطلاق والعتاق واليمين فذلك صحيح والهزل باطل بالحديث اعلم
ان الهزل قد يبطل فيما يحتمل النقض وقد بيناه وقد يبطل فيما لا يحتمل النقض
اي لا يحتمل الفسخ والاقالة وهو ثلثة انواع ما لا مال فيه اصلا كالطلاق والعتاق
وما كان المال فيه تبعا كالنكاح وما كان المال فيه مقصودا كالخلع والاعتاق
على مال وهذا القسم حاصر ووجه الحصر ظاهر اما الذي لا مال فيه كالطلاق
والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وصورة الطلاق والعتاق

ان يقع التواضع بين الزوج والمرأة او بين المولى والعبد بانه يطلقها او يعتقه
علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما وهكذا عن العفو في القصاص وصورة
اليمين ان يتواضع الرجل مع امرأته او مع عبده بان يعلق طلاقها او عتقه بدخول
الدار ويكون في ذلك هازلا وهكذا في النذر وذلك كله صحيح والهزل باطل بالحديث وهو
قوله عليه السلم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وذكر
في بعض الروايات العتاق مقام اليمين والنذر ملحق باليمين لقوله عليه السلم النذر يمين
وكفارته كفارة يمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما
اسقاط ولهذا اذا عفا عن بعض الدم يسقط كل القصاص كما اذا طلق نصف تطليقة
كانت واحدة او بالاعتاق لان كل واحد احياء وكذا من وا د واحد او بالنذر لانه
تبرع ابتداء وهو نظير اليمين المنصوص عليه والمشابه للمشابه مشابه ولان الهازل
مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالاقالة والتراخي
شرط الخيار الا ترى ان العفو عن القصاص لا يحتمل الاقالة وكذا النكاح والطلاق
والعتاق واليمين وكذا لا يحتمل الكل خيار الشرط ولكن هذه الاسباب اذا وجدت
وجدت احكامها لا محالة فلهذا لا يؤثر الهزل فيها لان الهزل بمنزلة خيار الشرط على ما من
فان قلت مشكل بالطلاق المضاف الى الغد فانه سبب في الحال مع ان حكمه
متراخ قلت يعني بالسبب العلة والطلاق المضاف الى الغد ليس بعلة في الحال
بخلاف البيع بشرط الخيار فانه علة في الحال ولهذا يستند الملك الى وقت البيع
دون الطلاق ولو كان الطلاق المضاف علة لاستند حكمه ايضا وان كان المال فيه
تبعا كالنكاح فان هزلا باصله فالعقد لازم والهزل باطل لما روينا وان هزلا بالقدر
فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وان اتفقا على البناء فالمهر الف بخلاف
مسئلة البيع عند ابي حنيفة رضي الله عنه فانهما اذا هزلا في القدر في البيع يجب
الالفان عنده وان اتفقا على البناء وهنا يجب الالف والفرق ان البيع يفسد
بالشرط الفاسد والعمل بالمواضعة يجعله شرطا فاسدا على ما بينا فلم يعمل بها تصحيحا

للعقد فاما النكاح فلا يفسد بالشرط الفاسد فعملنا بالمواضعتين اعني المواضعة
في اصل العقد والمواضعة في القدر وهو ان يكون المهر الفا كما قال في البيع وان اتفقا
انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف في رواية عن ابي حنيفة رحمه الله
بخلاف البيع فان الثمن عنده الفان لان المهر تابع حتى صح النكاح بدون ذكره
ومع جهالته فلا يجعل مقصودا بالصحة اما الثمن في البيع فمقصود ولهذا يفسد
البيع لمعنى في الثمن كالجهالة وغير ذلك واذا كان مقصودا بالصحة صار كالمبيع
والعمل بالهزل يجعله شرطا فاسدا فلهذا لا يجب الا الالف وفصل بالفين اي في
رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة رضي الله عنه المهر الفان لان التسمية في الصحة مثل
ابتداء البيع اي ليست الا فصلا ونصا كالبيع ثم اذا هزلا في البيع واختلفا او سكتا
فابو حنيفة رحمه الله جعل العمل بصحة الايجاب اولى من العمل بصحة المواضعة فكذا
هنا وهذا لما مر من ان الاصل ان العاقد يعمل بموجب عقله وعقله يمنعه من الثبات
على الهزل فجعلناه مبتدا في التسمية عن الحيلة فيهما بناء على الهزل فيجب الالفان
وان كان ذلك في الجنس بان تواضعا على الدنانير وعلى ان المهر في الحقيقة دراهم فان
اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء او اتفقا انه لم يحضرهما شيء او
اختلفا يجب مهر المثل اما اذا اتفقا على البناء فانه يجب مهر المثل بالاجماع بخلاف
البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح بلا تسمية المهر والعمل بالمواضعة
يجعل النكاح بلا تسمية لان ما هو مسمى ليس بمهر وما هو مهر ليس بمسمى فيه والنكاح
صحيح بدونه فيجب مهر المثل ولو اعتبرنا هكذا في البيع لفسد البيع وان اتفقا انه
لم يحضرهما شيء او اختلفا فعلى رواية محمد عنه يجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف
يجب المسمى وبطلت المواضعة لما ذكرنا وعندهما يجب مهر المثل وان كان فيه
مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فان هزلا باصله واتفقا
على البناء فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لان الهزل لا يؤثر في الخلع اصلا
عندهما ولا يختلف الحال عندهما بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وعنده لا يقع

الطلاق لانه بمنزلة خيار الشرط والمنصوص عن ابي حنيفة رضي الله عنه في خيار الشرط في
الخلع في جانب المراة ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال حتى تشاء المراة فيقع الطلاق
ويجب المال وعندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل فكذلك هذا
لكن مشيئة المراة الطلاق غير مقدر بالثلاث عند ابي حنيفة رضي الله عنه بخلاف
شرط الخيار في البيع لان الشرط في باب الخلع ملائم للقياس لانه من الاسقاطات
بخلاف البيع لانه من الاثباتات وانما ثبت بالنص مقدرا بالثلاث فيقتصر على مورد
النص وهنا لما كان ملائما للقياس صح غير مقدر به وان اعرضا عن المواضعة
بعدما هزلا بالكل اي باصل الخلع واصل البدل فانهما متى كانا هازلين باصل الخلع
كانا هازلين ببدله ضرورة وقع الطلاق ووجب المال اجماعا اما عندهما فلان
الهزل لا يمنع من وقوع الطلاق ووجوب المال واما عنده فلان المواضعة قد
بطلت باعراضهما وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض اما عنده فلانه جعل
الهزل مؤثرا في اصل الطلاق في الخلع حتى قال بانه لا يقع الطلاق لانه عند الاختلاف
جعل القول لمدعي الاعراض في جميع الصور كما مر واما عندهما فلان الهزل لا يؤثر
في الخلع اصلا ويقع الطلاق ويجب المال اذا اتفقا على البناء فكذا اذا اختلفا بل
اولى ولا يفيد اختلافهما وان سكتا فهو جائز لازم اجماعا اي الخلع واقع والمال
لازم اجماعا والوجه قد اندرج فيما ذكرنا وان كان في القدر فان اتفقا على البناء
فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله لانهما جعلا المال لازما بطريق التبعية
يعني ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما فيقع الخلع ويجب المال كله وان كان الهزل يؤثر
فيه لانه ثبت في ضمن الخلع ولا اعتبار للمتضمن لا في التضمن فلم يؤثر الهزل في المال
ايضا فيجب المسمى وعنده يجب ان يتعلق الطلاق اختيارها اي باختيار المراة
جميع المسمى في الخلع لان الطلاق يتعلق بكل البدل المذكور في الخلع اذ الطلاق
انما يتعلق بما علقه الزوج والخلع من جانب الزوج تعليق الطلاق بقبولها
وقد علقه بكل البدل وهو الالفان والمراة ما قبلت بعضه جدا لكونهما هازلين

في الالف فكان بعض البدل معلقا بالشرط وهو اختيارها فلا بد من وجوده ليقع الطلاق
فان قلت هما جادان في قدر الالف فيجعل كان الخلع وقع بالالف وحسب يقع
الطلاق بوجوده قلت نعم لكن الالف الاخر تعلق باختيارها اذ الطلاق
تعلق بالمسمى كله الخلع فلا بد من قبولها وان اتفقا على الاعراض لزم الطلاق
والمال كله وان اتفقا انه لم يحضرهما شي وقع الطلاق ووجب المال كله عند
ابي حنيفة رضي الله عنه لانه حمل ذلك على الجد وجعل ذلك دليلا على نقض المواضعة كما بينا و
عندهما كذلك يقع الطلاق ويجب المال كله لما قلنا ان الهزل لا يؤثر عندهما في الخلع و
المال لازم بطريق التبعية وكذلك ان اختلفا فعنده القول قول من يدعي الاعراض
لما مر من اصله وعندهما ظاهر وان كان ذلك في الجنس اي بنيا لذلك بان يجعله وعرضه
الدراهم يجب المسمى عندهما بكل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او اختلفا
او اتفقا انه لم يحضرهما شي لما مر ان الهزل لا يؤثر فيه فيقع الخلع ويجب المال بطريق
التبعية وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى وان اتفقا على البناء توقف
الطلاق وان اتفقا انه لم يحضرهما شي وجب المسمى ووقع الطلاق وان اختلفا
فالقول قول مدعي الاعراض وهذا الذي بينا في الخلع تاتي في الصلح عن دم العمد و
الاعتاق على مال واما تسليم الشفعة فان كان قبل طلب المواثبة فان ذلك كالسكوت
مختارا فيبطل الشفعة لانه لما اشتغل بالهزل صار ساكتا عن طلب الشفعة وانها
تبطل بالسكوت وبعد الطلب والاشهاد التسليم باطل لان تسليم الشفعة من جنس
ما يبطل بخيار الشرط فانه اذا سلم الشفعة بعد طلب المواثبة والاشهاد على انه
بالخيار ثلثة ايام بطل التسليم وبقي الشفعة والهزل كخيار الشرط فيبطل التسليم هازلا
وبقي الشفعة وهذا لان الشفعة قبل طلب المواثبة تبطل بحقيقة السكوت فكذا
تبطل بدليله والتسليم هازلا دليله وبعد طلب المواثبة وكذا في ابراء الغريم يبطل الابراء
وبقي الدين لانه اذا ابرا على انه بالخيار بطل الابراء وبقي الدين والهزل كخيار الشرط فيبطل الابراء هازلا   لا تبطل
وبقي الدين ايضا بعد الابراء هازلا   وان كان ذلك في الاقرار بما يحتمل الفسخ او

او بما لا يحتمله فالهزل يبطله لان الاقرار مبني على وجود المخبر به والهزل يدل على عدم المخبر به
لان الهازل يظهر عند الناس ما لا حقيقة له بخلافه والاقرار انما صار ملزما لترجح جانب
الوجود على جانب العدم فاذا كان دليل المخبر به ثابتا والاقرار في نفسه يحتمل فلا يكون
هنا الاقرار ملزما الا ترى ان من اكره على الاقرار بالطلاق او العتاق فاقر لا يصح
اقراره لما قلنا ان دليل عدمه ثابت فكذا يبطل بالهزل بطلانا لا يحتمل الاجازة
لعدم وجود التوقف سابقا عليها وهنا الاقرار لم ينعقد موجبا شيا لما بينا فصار
كالبيع المضاف الى الحر بخلاف البيع هازلا فانه يحتمل الاجازة لان انعقاد البيع
بنا على صحة التكلم وقد وجد والهزل بالردة كفر لا بما هزل به وهو قوله
ان للصنم الها مثلا لكن بعين الهزل لكونه استخفافا بالدين وهذا لان
الهازل جاد في نفس الهزل مختار راض والهزل بكلمة الكفر استخفاف بالدين
الحق قال الله تعالى يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة تنبئهم
بما في قلوبهم قل استهزؤا ان الله مخرج ما تحذرون ولئن سالتهم ليقولن
انما كنا نخوض ونلعب قل اباالله واياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا
قد كفرتم بعد ايمانكم فدل ان استخفاف الدين الحق كفر فصار مرتدا بعين
الهزل لا بما هزل به الا ان اثر الهزل واثر ما هزل به سواء وهو الكفر بخلاف
المكره على الردة لان المكره غير معتقد كلمة الكفر وانما اجرى بها على لسانه
مضطرا فلم يكن راضيا باجراء هذه الكلمة الشنعة فلم يكفر باجراء اللفظ
دون موجبه لفقدان الرضا واما الهازل فراض باجراء الكلمة الشنيعة
فيكفر والكافر اذا هزل بكلمة الاسلام وتبرا عن دينه هازلا يحكم بايمانه لانه
راض بالتكلم بكلمة الاسلام فيحكم باسلامه لوجود احد الركنين كالكافر
اذا اكره على الاسلام فاسلم يحكم باسلامه لوجود احد الركنين مع انه غير راض
باجراء هذه الكلمة والهازل راض به فاولى ان يحكم باسلامه وهذا لانه بمنزلة
الانشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكم الاسلام

مطلب في السفه

مثراخيا عنه والسفه وهو خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع
والعقل وان كان اصله مشروعا وهو السرف والتبذير لان اصل البر والاحسان
مشروع لانه تصرف في ملكه والملك هو المطلق للتصرف وقد قال الله تعالى وتعاونوا
على البر والتقوى واحسنوا ان الله يحب المحسنين الا ان الاسراف حرام كالاسراف
في الطعام والشراب قال الله تعالى ولا تسرفوا وذلك لا يوجب خللا في الاهلية لبقاء
ما به الاهلية فلا يمنع شيئا من احكام الشرع لبقاء اهليتها ولا يوجب وضع الخطاب
بحال لان الخطاب يعتمد الاهلية وهي باقية ويمنع ماله عنه في اول ما يبلغ اجماعا بالنص
وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم اي ولا تؤتوا المبذرين اموالهم التي
يفسدونها فيما لا ينبغي وانما اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يلونها ويمسكونها وقد
يضاف الشيء الى الشيء بادنى ملابسة بينهما كقوله اذا كوكب الخرقاء ثم علق المنع
بايناس الرشد فقال فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فقال ابو حنيفة
رضي الله عنه اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا فاذا تطاول
الزمان وظهرت التجربة حدث ضرب من الرشد لا محالة وهذا لان خمسة وعشرين
سنة مدة يصير الانسان فيها جدا لان ادنى ما يحتلم الانسان فيه اثنا عشر سنة ثم يولد
له ولد في ستة اشهر ثم يبلغ ابنه في اثني عشر سنة ويولد له ابن بعد ستة اشهر فيصير
هو جدا فاستحال ان يصير فرعه دليلا وهو مولى عليه والشرط رشد نكرة فسقط
المنع لانه انما عقوبة زجرا له عن التبذير ومكابرة العقل واتباع الهوى او حكم
لا يعقل معناه لان منع المال عن مالكه مع وجود المطلق الحاجر واطلاق
غير المالك بالتصرف فيه بدون رضاه غير معقول فيتعلق بعين النص لان
ما كان عقوبة او غير معقول المعنى لا يمكن تعديته فاذا دخله شبهة باعتبار وجود
دليل الرشد وهو حدوث التجربة بتطاول الزمان او صار الشرط في حكم الوجود نظرا
باعتبار دليل وجوده وجب جزاؤه وانه لا يوجب الحجر اصلا عند ابي حنيفة رضي الله عنه
وكذا عندهما فيما لا يبطله الهزل كالنكاح والطلاق والعتاق وهذا الاختلاف

بنا

بناء على وجوب النظر للسفيه فقال ابو حنيفة رضي الله عنه لما كان السفه مكابرة حيث يعمل
بخلاف موجب العقل مع وجوده ووضوح طريقه بواسطة اتباع الهوى وهو ميلان
النفس الى ما تستلذ به طبعا والعقل من حجج الله تعالى وكان العمل بخلافه فحشا لم يصلح ان
يكون سببا للنظر الا ترى ان من قصر في حقوق الله تعالى مجانة وسفها لم يوضع عنه الخطاب
بل كان الخطاب موكدا عليه ولهذا لا يبطل عليه اسباب الحدود والعقوبات وقالا
النظر واجب حقا للمسلمين ولغرمائه واولاده الصغار وزوجاته وسائر الناس فانه
اذا اتلف ماله كله يصير كلا على الناس لوجوب نفقته عليهم وحقا لدينه واسلامه
لا لسفهه الا ترى ان العفو عن صاحب الكبيرة حسن في الدنيا والاخرة وان اصر عليها
لدينه اما في الدنيا فلان العفو عمن عليه القصاص حسن في الدنيا قال الله تعالى ذلك
تخفيف من ربكم ورحمة اي ذلك الحكم المذكور من العفو واما في الاخرة فلقوله
عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ولهذا منع عنه المال وفائدة المنع صيانة
المال ولا تحصل الصيانة بالمنع متى بقي مطلق التصرف لانه يتلف بلسانه ما منع
من يده بان يقر لغيره او يبيعه بغبن فاحش والولي مامور بالتسليم اليه وقال
ابو حنيفة رضي الله عنه النظر من هذا الوجه جائز كما في صاحب الكبيرة لا واجب
فلا ينبغي ان يجب فاجاب بانه انما يجوز اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار
ادميته والحاقه بالبهائم والمجانين بخلاف منع المال لما بينا انه عقوبة او غير معقول
فلا يحتمل المقايسة على ان القياس يعتمد المساواة بين المقيس والمقيس عليه ولم توجد
لان اليد للادمي نعمة زائدة واللسان والاهلية نعمة اصلية وبالبيان بان الانسان
من الحيوان فلا يصح ابطال اعلى النعمتين بالقياس على ابطال ادنى النعمتين و
قولهما منع المال لا يفيد بدون الحجر قلنا منع المال مفيد لان السفه يكون في الهبات
والصدقات غالبا وذا يتوقف على اليد وقالا هذه الامور ومع صحة العبارة واليد
والاهلية صارت حقا للعبد رفقا به فاذا افضى الى الضرر وجب الرد دفعا للضرر
لئلا يعود على موضوعه بالنقض وحجر السفيه لدفع الضرر نظير ما روي عن ابي يوسف

رحمه الله فيمن يتصرف في خالص ملكه بما يتضرر جيرانه انه لا يمنع عنه وان كان متصرفا
في ملكه دفعا للضرر عن الغير فصار الحجر عندهما مشروعا بطريق النظر فيجب النظر الى ما فيه
نظر له ابدا فلا يلحق بالصبي خاصة حتى يصح وصيته واعتاقه وتدبيره ولا بالمريض
حتى لا يعتبر من الثلث ولا بالمكره حتى لا يتوقف ثم عندهما هذا الحجر انواع قد يكون
بسبب السفه مطلقا وذلك يثبت عند محمد رحمه الله بنفس السفه اذا حدث
بعد البلوغ او بلغ كذلك لانه سبب الحجر فلا يفتقر الى القضاء كالجنون والصبا
وعند ابي يوسف رحمه الله لا يثبت الا بحكم القاضي لان حجره للنظر وباب النظر الى
القاضي حتى لو باع قبل حجر القاضي جاز عند ابي يوسف وعند محمد رحمه الله لا يجوز
وقد يكون بان يمتنع المديون عن بيع ماله لقضاء الدين فان القاضي يبيع عليه
امواله والعروض والعقار في ذلك سواء وذلك نوع حجر لنفاذ تصرف الغير عليه
وقد يكون بان يخاف على المديون ان يلجئ امواله ببيع الشيء باثمان من المثل او باقرار
فيحجر عليه لان لا يصح تصرفه الا مع هؤلاء الغرماء والرجل غني سفيه فان ذلك
واجب لانهما انما جوزا الحجر على السفيه نظرا له وفي هذا الحجر نظر للغرماء وعلم بهذا
ان طريق الحجر عندهما النظر للمسلمين فاما ان يكون السفه من اسباب النظر فلا لكنه
بمنزلة العضل من الاولياء وهذا لان العضل على الحرة البالغة العاقلة عندهما
ثابت حتى يتوقف نكاحها اذا زوجت نفسها من غير ولي وهذا العضل ثابت
نظرا لها لئلا تنسب الى الوقاحة وللولي لئلا تزوج نفسها من غير كفو فيعير بذلك
فكذا الحجر هنا ثابت نظرا للسفيه ولحق المسلمين الا ان السفه الذي هو مكابرة
وتجاوزه عن حدود الشرع يوجب النظر والسفر وهو الخروج المديد ادناه
ثلثة ايام ولياليها لقوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها
عمت الرخصة الجنس ومن ضرورته عموم التقدير وتمامه في الكافي وانه
لا ينافي الاهلية والاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا لكونه من المشقة
لقوله عليه السلام السفر قطعة من العذاب كذا في معاني الاخبار بخلاف المرض فانه

فنوع

متنوع نوع يتضرر بالصوم ونوع يضعفه الصوم فلم يكن من اسباب التخفيف بنفسه
موثر في قصر ذوات الاربع وفي تاخير الصوم حتى لا تظهر المسافر في وجوبه ولنا ان
الشفع الثاني وضع عنه اصلا وقال الشافعي رحمه الله هو سبب رخصة فلا
يبطل العزيمة كما في الصوم ولنا قول عايشة رضي الله عنها فرضت الصلوة
في الاصل ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر والاصل لا يحتمل المزيد الا
بالنص ولم يوجد ولان الزائد على الركعتين ان اداه يثاب عليه وان تركه لا يعاقب
عليه وهذا حد النفل ولان هذه رخصة اسقاط كوضع الاصر والاغلال قال عمر
رضي الله عنه يا رسول الله ما لنا نقصر وقد امنا فقال عليه السلام ان الله تصدق
عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد كعفو
الله تعالى عنا الاثام واعتاقه ايانا من النار فانه لا يحتمل الرد بخلاف الصوم لان
النص جاء بالتاخير بالسفر لا بالسقوط قال الله تعالى فعدة من ايام اخر فبقي فرضا
فصح اداؤه وثبت انه رخصة تاخير وفي الصلوة رخصة اسقاط ونسخ فلم اداوه
ولان التخيير من القصر والاكمال لا يجوز لان الاختيار الكامل وهو ان لا يكون
للمختار رفق فيما يختار لا يكون للعبد فاختيار العبد لا ينفك عن معنى الرفق به وذلك
في ان يجر الى نفسه منفعة باختياره او يدفع عن نفسه مضرة وانما الاختيار الكامل
من صفات الله تعالى لتعاليه عن جر النفع ودفع الضرر قال الله تعالى وربك
يخلق ما يشاء ويختار اي يتعالى عن ان يكون له رفق فيما يختار الا يرى ان الحانث يخير
بين انواع الكفارة ليختار ما هو الارفق له واليسر هنا متعين في القصر فلم يتضمن
الاختيار رفقا بالعبد فكان ربوبية لا عبودية الا يرى ان المدبر اذا جنى لا يخير مولاه
بين قيمته وهي الف درهم وبين الدية وهي عشرة الاف درهم وكذا اذا جنى عبده ثم
اعتقه وهو لا يعلم بجنايته غرم قيمته اذا كانت دون الارش من غير خيار لانهما من جنس
وكذا المكاتب في جناياته ويخير في جناياته العبد بين امساك رقبته وقيمته الف وبين الفدا
بعشرة الاف لان ذلك قد يفيد لاختلاف الجنس وفي جنسنا لا رفق في اختيار الكثير على القليل

وكان دبوبيه فان قلت فيه فضل ثواب قلت الثواب في اداء ما عليه لا في الطول والفضل
وظهر المقيم لا يزيد على فجر ثوابا وظهر العبد لا يزيد على جمعة الحر ثوابا على ان الاختيار
هو حكم الدنيا لا يصلح بناؤه على حكم الاخرة وهو الثواب بخلاف الصوم في السفر
لانه مخير بين الوجهين كل واحد منهما يتضمن يسرا من وجه وعسرا من وجه فالصوم
في السفر يتضمن عسرا بسبب السفر ويسرا لموافقة المسلمين والتاخير الى ايام الاقامة
يتضمن عسرا وهو الانفراد ويسرا لمرافق الاقامة فصلح التخيير بين الوجهين تطلبا
لطلب الرفق لان الناس في الاختيار متفاوتون وكان ذلك عبودية لا ربوبية وانما
ثبت هذا الحكم بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب حتى ظهر اثره في اصله وهو الاداء فيظهر
في خلفه وهو القضاء فاما اذا لم يتصل به فلا الا ترى ان المسافر اذا فاته صلوة في السفر
قضاها في الحضر ركعتين لاتصال السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيجب عليه اداء
ركعتين فيجب القضاء كذلك ولو كان على العكس كان الحكم على العكس لما بينا لكنه لما كان
من الامور المختارة ولم يكن موجبا ضرورة لازمة قلنا انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او
مقيم فسافر لا يباح له الفطر بخلاف المريض ولو افطر كان قيام السفر المبيح شبهة فلا
تجب الكفارة ولو افطر ثم سافر لا تسقط الكفارة بخلاف ما اذا مرض اي السفر لما كان
من الامور التي تتعلق باختياره ولم يكن موجبا ضرورة لازمة في وسعه الامتناع عن
السفر فيكون في وسعه الامتناع عن حكمه بواسطته قلنا اذا نوى المسافر الصوم في
رمضان وشرع فيه لم يحل له ان يفطر بخلاف المريض اذا تكلف ثم بدا له ان يفطر
فانه يحل له الافطار لان المرض سبب ضروري للمشقة على وجه لا يمكن دفعه لكونه
سماويا وكان موجبا ضرورة لازمة للمشقة اما السفر فموضوع للمشقة اي جعل
قائما مقامها لا ان يكون موجبا ضرورة لازمة للمشقة ولكن المسافر اذا افطر كان
قيام السفر المبيح عذرا وشبهة فلا تجب الكفارة واذا اصبح مقيما وعزم على الصوم
ثم سافر لم يحل له الفطر بخلاف ما اذا مرض واذا افطر لم يلزمه الكفارة واذا افطر ثم
سافر لم تسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض لما بينا ان السفر باختياره والمرض
سماوي

سماوي فيجعل عذرا في اباحة الفطر وفي سقوط الكفارة ولم يجعل السفر عذرا في ابطال
حكم ثابت شرعا لانه باختياره واحكام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة وان
لم يتم السفر علته بعد تحقيقا للرخصة فانه روي عن النبي عليه السلام واصحابه الترخص
باحكام السفر حين جاوزوا العمران وعن علي رضي الله عنه انه قال لو جاوزنا هذا
الخص لقصرنا والقياس ان لا تثبت الا بعد تمام السفر لان العلة تتم حينئذ
وحكم العلة لا يثبت قبل تمامها لكنا تركنا القياس بما روينا وفيه اثبات الرخصة
في كل فرد من افراد المسافرين وهذا لانه لو توقف احكام السفر على تمام السفر
لتخلف حكم السفر عمن قصد مسيرة ثلثة ايام لانه اذا سار ثلثة ايام تم سفره و
لم يثبت في حقه شيء من حكم السفر الا ترى انه اذا نوى رفضه اي رفض هذا السفر
صار مقيما وان كان في غير موضع الاقامة بان كان في مفازة لان السفر لما لم يتم علة
كانت نية الاقامة نقضا لعارض السفر لا ابتداء علة فلا يشترط المحل فيعود الاقامة
الاولى وان كان في المفازة واذا سار ثلثا ثم نوى الاقامة في غير موضع الاقامة
لم يصح لان هذا ابتداء ايجاب فلا يصح في غير محله لاستحالة ايجاب الشيء في غير محله
والمفازة ليست بمحل لاثبات الاقامة ابتداء فلا تصح نية اقامته فيها واذا اتصل
بالسفر معصية مثل سفر الابق وقاطع الطريق كانت سببا للرخص كالقصر والفطر
والمسح ثلثا عندنا خلافا للشافعي رحمه الله له قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا
عاد اي غير باغ بالخروج على الامام ولا عاد في سفر الحرام بقطع الطريق وغيره ولانه
عاص في هذا السفر والمعصية لا تصلح سبب الرخصة لان النعمة لا تنال بالمحظور
ولانه لما كان عاصيا في السفر جعل السفر كالمعدوم زجرا له كما في السكر ولنا
ان سبب الرخصة السفر لان الله تعالى علق الرخصة به حيث قال فمن كان منكم مريضا
الاية وكذا النبي عليه السلام علق الرخصة به حيث قال يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر
ثلثة ايام ولياليها وهو موجود والعصيان وهو التمرد على من تلزمه طاعته وهو المولى و
البغي والتعدي على المسلمين بقطع الطريق امر منفصل عنه فالتمرد على المولى في المصر بغير

سفر معصية وانما صار البغي وقطع الطريق جناية لوقوعه على المحل المعصوم من النفس والمال والسفر فعل يقع على محل اخر وهو اجزاء الارض فصار النهي عن هذه الجملة اعني سفر الابق والباغي وقاطع الطريق نهيا لمعنى في غير المنهي عنه من كل وجه وبالنهي لمعنى في غير المنهي عنه لا يمتنع تحقق الفعل مشروعا كالصلوة في الارض المغصوبة فلا يمنع تحقق الفعل سببا للرخصة به اتصل لان صفة الحل في السبب دون صفة القربة في المشروع اصل مقصود والسبب وسيلة وتابع ثم النهي متى كان لمعنى في غير المنهي عنه لا يعدم صفة القربة في المشروع كالصلوة في الارض المغصوبة فلان لا يعدم صفة الحلية في السبب اولى بخلاف السكر لانه معصية بعينه فلم يصلح سبب الرخصة والمراد بقوله غير باغ ولا عاد في نفس الفعل وهو الاكل اي غير باغ للذة وشهوة ولا عاد متعد مقدار الحاجة كذا عن الحسن وقتادة وصيغة الكلام دل على ما قلنا بدلالة السابق اذ الاية سيقت لبيان تحريم اكل الميتة وغيرها فكان التاويل بما ذكرنا اليق ولان بالبغي وكذا بكل لا يخرج عن الايمان فلا يستحق الحرمان والخطاء وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد وهو المعنى بقولنا ان المجتهد اذا اخطا لا يعاتب ويصير شبهة في العقوبة حتى لا ياثم الخاطي ولا يواخذ بحد وقصاص لانه جزاء كامل على ارتكاب الفعل المحظور فلا يجب على المعذور والاصل فيه قوله تعالى وليس عليكم جناح فيما اخطاتم ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان لانه ضمان مال لا جزاء فعل فيعتمد وجوبه عصمة المحل ولهذا لو اتلف رجلان عينا لا يجب عليهما الا ضمان واحد ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل واحد منهما ضمان كامل ووجبت به الدية لكن الخطا عذر صلح سببا للتخفيف بسبب الفعل خطا فيما هو صلة لا يقابل مالا وهو الدية حتى يجب على العاقلة في ثلث سنين بخلاف ضمان الاموال فان الخطا لا يصلح سببا للتخفيف لانه مقابل بالمال فلم يكن صلة ووجبت عليه الكفارة لان الخاطي لا ينفك عن نوع تقصير فصلح سببا لما هو داير بين العقوبة والعبادة لانه جزاء قاصر بخلاف القصاص لانه نهاية العقوبات فلا يجب

لم

لما هو نهاية في الجنايات وصح طلاقه عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان التصرف الشرعي انما يعتبر بالاختيار ولا اختيار له فصار كالنائم ولو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لصح طلاق النائم ولقام البلوغ مقام الرضا فيما يعتمد الرضا كالبيع والاجارة ولنا ان الشيء انما يقوم مقام غيره اذا صلح دليلا عليه وكان في الوقوف على الاصل حرج كما في النوم مع الحدث فانه لا يوقف على خروج الريح من النائم فيقام له تيسيرا وليس في اصل العمل بالعقل حرج في دركه لان كل احد يعرف ان كل عاقل يعمل باصل عقله والنوم ينافي اصل العمل به ولا حرج في معرفته فلم يقم البلوغ مقامه والرضا عبارة عن امتلاء الاختيار حتى يفضي الى الظاهر ويرى اثر السرور في وجهه فلم يجز اقامة غير الرضا وهو البلوغ مقام الرضا لان البلوغ لا يصلح دليل الرضا واما دوام العمل بالعقل بلا سهو ولا غفلة فامر لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه عند قيام كمال العقل ولما كان الخطا لا يخلو عن نوع تقصير لم يصلح سببا للكرامة الا ترى انه يصلح سببا للجزاء والجزاء لا يكون الا بجناية ولهذا قلنا ان الناسي استوجب بقاء الصوم من غير ذا حقيقة وجعل المناقض عدما في حقه كرامة لانه جعله الشرع موديا من غير اداء منه وهذا لا يكون الا كرامة فلم يلحق به الخاطي لما ذكرنا واليه الاشارة بقوله انما اطعمك الله وسقاك فاطعام الله عبده وسقيه اكرام منه ويجب ان ينعقد بيعه اذا صدقه خصمه ويكون كبيع المكره اي اذا جرى البيع على لسان المرء خطا بلا قصد وصدقه عليه خصمه يجب ان ينعقد بيعه ويكون كبيع المكره لوجود الاختيار وضعا لانه وضع البلوغ مقامه ولعدم الرضا منه

الاكراه

فصار كالمكره والاكراه وهو اما ان يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجئ كالاكراه بالقتل او يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو الذي لا يلجئ كالاكراه بالحبس او لا يعدم الرضا وانه بحبس ابيه او ابنه وما يجري مجرى ذلك وفي جميع الصور انما يتحقق الاكراه اذا تيقن او غلب على ظنه انه لو لم يفعل ما امر لاجري عليه ما هدده وان غلب على ظنه انه تخويف وتهديد لا تحقيق لا يكون مكرها والاكراه بجملته لا ينافي الخطاب.

ولا اهلية لانه متردد بين فرض وحظر واباحة ورخصة وهذا آية الخطاب لكونه مبتليا من
هذه الافعال كالطايع والابتلا يحقق الخطاب بيانه انه اذا اكره على اكل الميتة بالقتل فانه
يلزمه اكله ولا يحل له الامتناع عنه ولو امتنع حتى قتل اثم كما هو موجب الفرض واذا
اكره على قتل مسلم بالقتل فانه يحرم عليه ذلك لان قتل المسلم لا يحل لضرورة ما واذا اكره على
الافطار في صوم رمضان بالقتل فانه يباح له الفطر واذا اكره على اجراء كلمة الكفر بالقتل
فانه يرخص له ذلك وهذا لان الافطار في نهار رمضان يباح في الجملة فاما اجراء كلمة
الكفر على اللسان فلا يوصف بالاباحة قط لكنه يرخص له الاقدام عليه عند طمانينة
القلب على الايمان ويأثم مرة بان اكره على الزنا فزنى ويوجر اخرى بان اكره على اكل الميتة بالقتل
فاكل وقال صاحب المحصول فيه المشهور ان الاكراه اذا انتهى لحد الالجاء امتنع التكليف
ثم رد هذا القول بعده ولانا في الاختيار ايضا لانه لو سقط الاختيار لبطل الاكراه اذ
الاكراه على ما لا اختيار له محال فلا يكره الرجل على ان لا يكون ضاحكا بالقوم الذي انه اكره
على ان يختار احد الامرين وقد وافق المكره فكيف لا يكون مختارا ولذلك كان مخاطبا
في عين ما اكره عليه والخطاب بدون الاختيار لا يكون فيثبت بما ذكرنا ان الاكراه لا يبطل
حكم شي من الاقوال والافعال الا بدليل غيره على مثال فعل الطايع فانه اذا كان
لفعل الطايع موجب يثبت موجبه لا محالة الا اذا قام الدليل على تغييره فان موجب
قوله انت طالق او انت حر وقوع الطلاق والعتق في الحال الا اذا وجد المغير وهو التعليق
والاستثناء وكذا هذا في الافعال فان موجب شرب الخمر طوعا الحد وكذلك موجب الزنا
الا اذا وجد المغير بان وجد الزنا والشرب في دار الحرب فكذا ثبت موجب اقوال
المكره وافعاله الا اذا وجد المغير وهذا لان هذه الاقوال والافعال انما صارت موجبة
لصدورها عن عقل واختيار واهل وخطاب وقد وجدت هذه المعاني في المكره
في تبديل النسبة اذا تكامل ويفوت الرضا اذا قصر والكامل لا يفسد الاختيار
ويوجب الالجاء والقاصر ما يعدم الرضا ولا يوجب الالجاء فاما الا اثر له في اهدار القول
او الفعل وهذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله الاكراه الباطل متى جعل عذرا في الشرع

كان

كان مبطلا للحكم عن المكره اصلا قولا كان او فعلا لان الاكراه يبطل الاختيار عنده وصحة
القول بالقصد والاختيار ليكون كلامه ترجمة عما في ضميره الا ترى ان قول الصبي جدا
والنايم باطل لعدم القصد والاختيار فاذا عدم القصد والاختيار بطل قوله والاكراه
بالحبس مثل الاكراه بالقتل عنده لانه يعدم الرضا ومال المكره معصوم ويحقق عصمته
ان لا يزول عن ملكه بلا رضاه دفعا للضرر عنه ويبطل البيوع والاقارير كلها واذا وقع
الاكراه على الفعل فان تم الاكراه بان كان عذرا يبيح الفعل شرعا بطل حكم الفعل عن الفاعل
فان امكن ان ينسب الى المكره نسب اليه والا بطل حكمه اصلا ولهذا قال في الاكراه على
اتلاف المال ان الضمان على المكره وفي الاقوال كلها انها تبطل وفي اتلاف صيد الاحرام
والحرم والافطار انه لا شي على الفاعل ولكن الجزا على المكره وفي الاكراه على الزنا
انه يوجب الحد على الفاعل لانه لم يحل له الفعل وفي الاكراه على القتل انه يقتل ثم يشكل
عليه ان القتل لما نفي مضافا الى المكره ولم يبطل حكم الفعل عن الفاعل حتى يضاف الى
المكره فلماذا يقتل المكره فيجيب عن هذا بان المكره انما يقتل بالتسبيب اذ المسبب
عندي كالمباشر كشهود القصاص اذا رجعوا وفي الاكراه على الاسلام ان المكره اذا
كان ذميا لا يصح الاسلام لان اكراه الذمي باطل لانا امرنا بتركهم وما يدينون وان كان
حربيا صح الاسلام لان اكراه الحربي جايز فعقد الاختيار قايما وكذلك القاضي اذا اكره
المديون على بيع ماله فباعه صح لان الاكراه حق لانه امتنع عن ايفا حق مستحق
عليه وكذا المولي اذا اكره فطلق صح وذلك بعد المدة لان عنده لا يقع الطلاق
بمضي اربعة اشهر ما لم يفرق القاضي او الزوج فاذا لم يفرق الزوج يجبره القاضي
ويكون الاجبار حقا لان التفريق مستحق على المولي بعد انقضاء المدة وعندنا
الاكراه لا يعدم الاختيار لكنه يعدم الرضا في السبب والحكم دون الاختيار وكان
دون الهزل وشرط الخيار والخطا في افادة الحكم اذ الرضا بالسبب موجود في الهزل
وشرط الخيار والبلوغ قام مقام اعتدال العقل في الخطا وكان الرضا والاختيار
موجودا تقديرا فعلم ان الاكراه فيما يتعلق بالرضا دون هذه الاشيا فكان ابعد من

افاده موجب السبب من الهزل وشرط الخيار والخطا، ولكنه يفسد الاختيار فاذا عارضه
اختيار صحيح وجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن والا بقي منسوبا الى الاختيار
الفاسد يعني هذا الاختيار الفاسد اذا عارضه اختيار صحيح يرجح اختيار الصحيح
على الاختيار الفاسد ان امكن ويجعل الاختيار الفاسد معدوما في مقابلته لان الساقط
بطريق التعارض كالساقط في الحقيقه واذا جعل معدوما صار بمنزله عديم
الاختيار فيصير الة للمكره فيما يحتمل ان يكون الة له وفيما لا يحتمله لا يصح نسبته
الى المكره فلا ينفع المعارضه في استحقاق الحكم فبقي منسوبا الى الاختيار الفاسد
لانه صالح لذلك لما مر ان الاختيار باق وانما كان يسقط للترجيح ولم يوجد ولهذا
بقي مخاطبا بهذا القدر من الاختيار كما مر وصارت التصرفات كلها في هذا الباب
منقسمة الى هذين القسمين ما يمكن النسبه الى المكره وما لا يمكن ان ينسب اليه
وجملة الامر ما بينا ان الاكراه لا يوجب تبدل الحكم بحال اذ بالاكراه لا تتبدل حكم
السبب الموضوع له بل بقي حكمه كما في الطايع لان السبب انما صار موجبا للحكم
لصدوره عن عقل وتمييز واهل وخطاب وبعد الاكراه هذه المعاني قايمه
ولا تبديل محل الجنايه بل بقي محلها معصوما كما كان ولا يوجب تبدل النسبه الا
بطريق واحد وهو ان يجعل المكره الة للمكره اذ لا وجه لنقل الحكم بدون نقل
الفعل لان الحكم اثر الفعل واثر الفعل لا ينفك عن المؤثر ولا وجه لنقل الفعل
ذاته لان الفعل اذا وجد في محل يستحيل نقله عنه الا بهذا الطريق وهو ان يجعل
المكره الة للمكره فان قيل اجرا كلمة الكفر مكرها تبدل الحكم لان هذا من الطايع كفر
ومن المكره لا قلنا الرده في الحقيقه بنا على تبدل الاعتقاد واجرا كلمة الكفر
طايعا دليل تبدل الاعتقاد مكرها فان امكن ان يجعل الة ينقل والا وجب القصر
على المكره فمن الاقوال لا يصلح ان يكون المتكلم فيها الة لغيره لان التكلم بلسان
الغير لا يصح فاقتصرت عليه اي على المتكلم ثم ينظر فان كان مما لا ينفسخ ولا يتوقف
على الرضا لم يبطل بالكره كالطلاق ونحوه اي العتاق والنكاح فان هذه التصرفات

لا يحتمل

بلغ

لا يحتمل الفسخ ويتوقف على القصد والاختيار دون الرضا حتى لو طلق او اعتق او تزوج
يصح لان الطلاق والعتاق والنكاح لا يبطل بالهزل والهزل ينافي الرضا والاختيار بالحكم
ولا يبطل بشرط الخيار دونها في الاختيار اصلا في الحكم ولان لا يبطل بما يفسد الاختيار وهو
الاكراه اولى واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب لان
الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا فيعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا والتزام المال
يعدم عند عدم الرضا وكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه كطلاق الصغيره
على مال فان الصغيره لو اختلعت مع زوجها البالغ على مال وقع الطلاق ولا يجب المال بخلاف
الهزل عند ابي حنيفه رضي الله عنه حيث يتوقف وقوع الطلاق ولزوم المال على اختيار المراه
المال فان اختارت يقع الطلاق ويجب المال لان الهزل يعدم الرضا والاختيار جميعا بالحكم
ولا يمنع الرضا والاختيار في السبب واذا كان كذلك لا يصح ايجاب المال لوجود الاختيار والرضا
في السبب ويتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار في الخلع من جانبها فانه لما دخل على الحكم دون
السبب اوجب توقف الطلاق على قبول المال كذلك هنا اي في الهزل في الخلع وفي الاكراه الرضا
بالسبب غير موجود فلا يصح ايجاب المال لعدم الرضا فصار كان المال لم يوجد فيقع الطلاق
لانه لا يتوقف على الرضا واما عندهما فما يدخل على الحكم دون السبب لا يوثر في المال حتى لا يجب
دون الطلاق حتى يقع والجواب في الاكراه عندهما كما ذكر ابو حنيفه رضي الله عنه وهو
ان الطلاق يقع في الحال والمال لا يجب لان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم لا يمنع
الاختيار فيهما فلم يصح ايجاب المال لعدم الرضا بلزوم المال وكان لم يوجد فوقع
الطلاق بغير مال بخلاف الهزل فان عندهما الطلاق واقع في الحال والمال لازم
فيه لان الهزل يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب بل الرضا بالسبب في الهزل
موجود فيصح ايجاب المال لكن الطلاق لا يتوقف عليه لان الهزل لا يوثر فيه والمال يتبع
الطلاق كما في الخلع بشرط الخيار فان عندهما فيه يقع الطلاق ويجب المال ويبطل
الخيار وفي الاكراه الرضا بالسبب والحكم معدوم فلا يصح ايجاب المال لان المال لا يجب
الا بالشرط اي بشرط الذكر في الخلع وكان في الايجاب مثل الثمن فكما ان الثمن لا يجب الا بشرط

لا يجب

الذكر في البيع فكذا لا يجب المال في الخلع الا بالشرط ثم اذا صح الايجاب في البيع يجب الثمن والبدل
فكذا في الخلع اذا صح الايجاب وجب المال و بعد صحة الايجاب المال في الخلع تبع الطلاق
الذي هو المقصود و ذلك موجود في الهزل بالخلع لوجود الرضا بالسبب فيجب
المال تبعا للطلاق لكونه مقصودا ولا يتوقف الطلاق على المال بل يقع الطلاق
في الحال والمال يتبعه و في الاكراه فسد الايجاب لعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا فلا
يجب المال لان لزوم المال يتوقف على الرضا ولم يوجد فكان وجوب المال من ثمرات
صحة الايجاب وفي بعض نسخ فخر الاسلام رحمه الله مثل اليمين اي في اليمين لا يجب الحنث
الا بوجود الشرط فكذلك المال في فصل الخلع لا يجب الا بوجود شرط ذكر البدل وان كان
يحتمله اي الفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه اي الاجارة بطل على المباشر
الا انه لا ينعقد لعدم الرضا ولا يصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد قيام المخبر به وقد
قامت دلالة عدمه وهو قيام السيف على راسه وهذا بخلاف اقارير السكران فانها تصح لان السكر
لم يصلح عذرا لكونه معصية لم يصلح دلالة على عدم المخبر به بل جعل دلالة على الرجوع
لان السكران لا يكاد يثبت على شي بخلاف السكران اذا ارتد فان امراته لا تبين
فقد جعل السكر هنا دلالة على عدم المخبر به لان الردة تعتمد محض الاعتقاد ووقوع
الشك والشبهة فيه فلا تثبت وما تعتمد العبارة لا تبطل بالشبهة ايضا والاكراه
الكامل وهو ان يكون بالقتل او القطع والقاصر وهو ان يكون بالحبس المديد
او الضرب الشديد سواء في هذا اي فيما يتوقف على الرضا لان الاكراه بهذه الاشياء
يعدم الرضا بخلاف ما اذا اكره بضرب سوط او حبس يوم او قيد يوم فان ذلك
لا يكون اكراها الا اذا كان الرجل صاحب منصب يعلم انه يتضرر به لفوت الرضا
والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه اله لغيره كالاكل والوطي فيقتصر
الفعل على المكره لان الاكل بفم الغير لا يتصور وكذا الوطي بالة غيره والثاني
ما يصلح ان يكون الفاعل فيه اله لغيره كاتلاف النفس والمال فيجب القصاص
على المكره دون المكره وكذا الدية تجب على عاقلة المكره وهذا لانه يحتمل ان ياخذه

الاكراه على الفعل

يضرب

٢١٢

النفس

فيضرب به نفسه او ماله فيتلفه فاذا كان مع المكره ما اوجب خروجه وجب القود في
بالاجماع وليس في ذلك تبديل محل الجناية ايضا فلذلك جعل الة له كانه اخذ بيده مع السكين
فقتل بذلك غيره واذا جعل الة له صار ابتدا وجود الفعل مضافا الى المكره فلزمه
حكم الفعل ابتدا وخرج المكره من البين ولذلك وجب القصاص على المكره لا على
المكره واذا اكره رجل على رمي صيد ورماه فاصاب انسانا ان الدية تجب على عاقلة المكره
ويجب الكفارة على المكره لان المكره جعل الة فيما يرجع الى المحل وهو الضمان المتلف
بمعنى الدية والكفارة جزاء الفعل المحرم وحرمة هذا المحل ايضا وكان ينبغي ان يجب
الكفارة على المكره لانها جزاء الفعل المحرم وفعل المكره حرام بدليل انه ياثم وانما
اوجبناها على المكره لان الكفارة لمعنى في المحل وهو حرمة المحل فكان بمنزلة الدية
وكذلك اتلاف المال ينسب الى المكره ابتدا وهذه نسبة ثبتت شرعا لما قلنا انه
صار الة له وصار المكره مدفوعا الى الفعل من جهته فيجب على المكره كيلا يهدر
دمه او ماله وهذا كالامر فانه متى صح استقام نقل الجناية به ايضا كمن امر عبده
بان يحفر بيرا في فنائه وذلك موضع اشكال وقد يخفى على الناس انه ملكه او حق
المسلمين فحفر فوقع فيها انسان ومات فان المولى جعل قاتلا لصحة الامر وكذا
اذا استاجر حرا او استعان به وذلك موضع اشكال ولم يبين فان ضمان
ما يعطب به على الامر لصحة الامر واذا كان في جادة الطريق لا يشكل حاله بطل
الامر واقتصرت الجناية على المباشر وكذا من قتل عبد غيره بامر المولى انتقل الى
المولى نفس القتل في حق حكمه كانه باشر بنفسه لانه موضع شبهة لانه مملوكه
فيشتبه عليه انه يحل له لانه تصرف في مملوكه بخلاف ما اذا قتل حرا بامر حر اخر
فان الضمان على المباشر لانه لا شبهة هنا والاكراه صحيح بكل حال سواء كان في
موضع الاشتباه بان اكرهه على حفر بير في فناء داره او في غير موضع الاشتباه
بان اكرهه على حفر بير في الجادة او اكرهه على قتل عبده او على قتل حر فوجب ان
ينسب الفعل الى المكره ويجب الضمان على المكره لان القتل الموجب للقتل خوف

الحاصل للمكره ... عليه ولا قصاص ولا دية ... على المكره ... والاثم ... لانه ... في معصية الخالق ... حياة نفسه على حياة غيره ...

للتلف وذلك لا يفصل بين اكراهه على قتل عبده او قتل حر بخلاف الامر فان دليل النقل ثم صحة
الامر وفيما اذا امر بقتل الحي او بخرق الثوب في اجارته لم يصح الامر فلم ينقل فاقتصر على المباشر
والاكراه الذي لا يوجب الالجاء لا يوجب النقل لانه بعدم الرضا ولا يفسد الاختيار ولذلك
لم يجعل آلة له حتى اكرهه بحبس شديد او بضرب شديد على ان يطرح ماله في الماء او
في النار او يدفع ماله الى فلان ففعل ذلك لا يكون مكرهاً بخلاف ما اذا اكره على البيع و
الشراء بهما فانه يكون اكراها حتى يفسد البيع والفرق ان صحة البيع والشراء يتوقف
على الرضا وهذا الاكراه يعدم الرضا اما النقل فانما يكون عند فساد الاختيار بواسطة
ترجيح الاختيار الصحيح على الفاسد وهذا الاكراه لا يفسد الاختيار فلا ينقل الفعل
الى المكره واذا كان نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره صورة الا
ان محل الاكراه غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة وكان ذلك يتبدل بان يجعل آلة يبطل
ذلك واقتصر الفعل على المكره لان المحل اذا تبدل كان في تبدله بطلان الاكراه ولان
الاكراه لا اثر له في تبديل المحال وفي تبديل المحل خلاف المكره لانه لم يوجد الاكراه على المحل
الآخر فيكون طايعا في ذلك وفي خلافه بطلان الاكراه واذا بطل الاكراه اقتصر الفعل
على الفاعل وعاد الامر الى المحل الاول وهذا كمن اكره محرما على قتل الصيد او اكره حلالا
على قتل صيد الحرم فان هذا القتل يقتصر على المباشر ولا ينقل الى المكره وان كان يتصور
ذلك بان يجعل المباشر آلة للمكره فياخذه ويضربه على الصيد ومع هذا لم يجعل آلة
لان في ذلك تبديل محل الجناية بيانه ان محل الجناية صورة هو الصيد وفي الحقيقة
محل الجناية احرام المكره او دينه وذلك في صيد الحرم لان ما يجب على قاتل الصيد المحرم
وان كان بدل الصيد حتى لو اشترك حلالان في قتله يجب عليهما جزاء واحد وهو حق الله تعالى
فيكون الجاني عليه جانيا على دينه ولو جعل المكره آلة لتبدل محل الجناية لانه حينئذ
يكون الجناية واقعة على احرام المكره ودينه وفي ذلك بطلان الاكراه وهذا كالا
الاكراه على قتل نفس معصومة لان محل الجناية ثم المقتول فلا يكون في تبديل النسبة
تبديل محل الجناية وهنا محل الجناية الاحرام او الدين اذ لا حرمة لنفس الصيد فان

الحلال اذا اصطاده يحل للمحرم اكله اذا لم يوجد منه اشارة او اعانة او دلالة ولهذا قلنا
ان المكره على القتل يأثم لان القتل من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين القاتل وهو
في ذلك لا يصلح آلة ولو جعل آلة لصار محل الجناية دين المكره ففي حكم القصاص
وغيره دية وكفارة وصار المكره فاعلا وفي حق المأثم صار المكره فاعلا لانه اختار
موته وحفظه بما في وسعه فيلحقه المأثم فالمأثم يعتمد عزائم القلوب اذا اتصلت
بالفعل ولهذا قلنا في المكره على البيع والتسليم ان تسليمه يقتصر عليه وان كان فعلا
لان التسليم تصرف في المبيع وانما اكره لتصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو فيه لا يصلح
آلة اذ لو جعل آلة لتبدل محل الاكراه لانه اكرهه على ان يتصرف في المبيع ولو جعل
آلة لا يكون فعله فعلا في المبيع بل يكون فعلا في المغصوب ولتبدل ذات الفعل
لانه حينئذ يصير غصبا محضا وقد نسبناه الى المكره من حيث هو غصب يوضحه
انه لا تأثير للاكراه في تبديل محل الجناية فلو اخرجنا هذا التسليم من ان يكون متمما
للعقد وجعلناه غصبا ابتداء بنسبته الى المكره لتبدل بسبب الاكراه ذات الفعل
واذا لم يجز ان يتبدل محل الفعل بسبب الاكراه فكيف يجوز ان يتبدل به ذات الفعل
واذا ثبت انه امر حكمي استقام ذلك فيما يعقل ولا يحس ولذلك قلنا انه اذا اكره على
الاعتاق بما فيه الالجاء ان الاعتاق واقع من المكره ومعنى الاتلاف منه منقول الى
المكره لانه معقول يقبل النقل اما التكلم بالاعتاق فقد صدر من المكره حسا فلا
يمكن نقله عنه لما بينا ان النقل انما يكون في المعقولات لا في المحسوس ولهذا كان الولاء
له ولو نقل نفس الاعتاق الى المكره لما نفذ لان المكره ليس بمالك ولا عتق فيما
لا يملكه ابن آدم والاتلاف ينفصل عن الاعتاق في الجملة لتصوره بدون الاعتاق
والحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا يدخلها رخصة كالزنا بالمرأة وقتل المسلم
وجرحه فانه لا يحل ذلك بعذر الاكراه ولا يرخص فيه لان دليل الرخصة خوف التلف
والمكره والمكره عليه سواء لانه كما يتلف المكره لو لم يقدم على قتله يتلف المكره عليه
اذا اقدم عليه فسقط المكره في حق تناول دم المكره عليه للتعارض بينهما فاذا

قتله وكأنه قتله بلا إكراه فيحرم وفي الزنا فساد الفراش وضياع النسل وذلك بمنزلة القتل لأنه لا أب للولد ليربيه فكان هذا كالقتل ولهذا يستحق به القتل حتى إن من قيل له لنقتلنك أو لنقطعن يدك حل له ذلك لأن حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض فبموت البعض يسمن بموت اليد ولا ينعكس ويد غيره ونفسه سواء فلا يحل له أن يقدم على قطع يد غيره وإن أكره بالقتل لأن عند المكره عليه يده أقوى من نفس المكره وحرمة يحتمل السقوط كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فإن الإكراه الملجئ يوجب إباحة هذه الأشياء لأن حرمتها لم تثبت بالنص إلا عند الاختيار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه والاستثناء من التحريم إباحة فبقيت على الإباحة الأصلية وهذا كمن اضطر إلى ذلك بجوع أو عطش ألا ترى أن ذوق التحريم في هذه الأشياء يعود إلى المتناول أما الخمر فلما فيها من إزالة العقل والصد عن ذكر الله تعالى والخنزير فلما في أكله من عدو أطبعه إلى الآكل والميتة من الخبائث وقد قال الله تعالى إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة وقال ويحرم عليهم الخبائث فإذا آل ذلك إلى فوت الكل كان فوت البعض أولى من فوت الكل على مثال قولنا لنقطعن يدك أو لنقتلنك بحر فإذا سقطت الحرمة في حال الإكراه كان المكره في الامتناع من تناوله متعنتًا لدمه فصار آثمًا وهذا إذا تم الإكراه بأن يخاف على نفسه أو على عضو من أعضائه فأما إذا قصر بأن أكره على ذلك بحبس أو ضرب أو قيد لم يحل له التناول لعدم الضرورة إلا أنه إذا شرب لم يحد لأنه إذا تكامل الإكراه أوجب الحل فإذا قصر أورث شبهة بخلاف المكره على القتل بالحبس إذا قتل فإنه يقتل لأنه إذا تم الإكراه لم يحل لكنه انتقل عن المكره إلى المكره فيقتل المكره فإذا قصر لم ينتقل ولم يصر شبهة أيضًا وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كإجراء كلمة الكفر وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الكره وقد احتملت الرخصة أيضًا كتناول مال الغير ولهذا إذا صبر في هذين القسمين حتى قتل صار شهيدًا اعلم أن إجراء كلمة الكفر ظلم وحرام في الأصل لكنه يرخص فيه إذا أجرى وقلبه مطمئن بالإيمان لما روي أن المشركين أخذوا عمارًا ولم يتركوه حتى سب رسول الله وذكر آلهتهم بخير

فلما أتى رسول الله عليه السلام قال ما وراءك فقال شر ما تركوني حتى نلت منك وذكرت آلهتهم بخير فقال كيف وجدت قلبك قال مطمئنًا بالإيمان قال عليه السلام فإن عادوا فعد معناه إلى الطمأنينة وفيه نزل قوله تعالى إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان وسقوط الكف عن إجراء كلمة الكفر عزيمة بحديث خبيب رضي الله عنه فإن خبيبًا رضي الله عنه لما صبر عن ذلك حتى صلب سماه رسول الله عليه السلام سيد الشهداء وذلك لأن حرمته باقية وفي هتك الظاهر مع قرار القلب بالإيمان ضرب جناية لكنه دون القتل لأن ذلك هتك صورة لا معنى لأن التصديق باق وهذا هتك صورة ومعنى فإذا صبر فقد أخذ بالعزيمة وبذل نفسه لإعزاز دين الله وكان شهيدًا وإذا أجرى فقد ترخص بالأدنى صيانة للأعلى وهو النفس وكذا في سائر حقوق الله تعالى مثل إفساد الصلوة والصيام وقتل صيد الحرم أو الإحرام لما بينا وكذلك في استهلاك أموال الناس ترخص فيه بالإكراه التام لأن حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز أن يجعل المال وقاية للنفس ولكن أخذ مال الغير وإتلافه ظلم قال الله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وهذا لأن حرمته تعرضه لعصمة صاحبه وهي باقية فيبقى حرامًا في نفسه لبقاء دليل الحرمة فالرخصة ما يستباح بعذر مع قيام المحرم وقيام حكمه أي يعامل به معاملة المباح وقد حققناه من قبل فإذا صبر فقد بذل نفسه لدفع الظلم عن الغير ولإقامة حق محترم فصار شهيدًا وكذلك المرأة إذا أكرهت على الزنا بالقتل أو القطع رخص لها في ذلك وليس في ذلك معنى القتل لأن نسبة الولد عنها لا ينقطع بخلاف ما إذا أكره الرجل على الزنا كما مر ولهذا قلنا إذا أكرهت على الزنا بحبس لا تحد لأن الكامل يوجب الرخصة فالقاصر يورث شبهة بخلاف الرجل فإنه إذا أكره على الزنا بحبس يحد لأن الإكراه به لا يؤثر في الأفعال المحظورة بعينها فصار الذي لا يسقط حرمته ويحتمل الرخصة قسمين ما كان حق لله تعالى كالإيمان فإنه حسن لمعنى في عينه لا يحتمل السقوط بحال وكذا الكفر قبيح لعينه فلا يحتمل حرمته السقوط بحال ألا يرى أنه لما لم يكن في العمل ضرورة لم يحتمل الرخصة بالتبديل وإنما دخلت الرخصة في الأداء للضرورة لأنه ركن

زايد عند الفقهاء وعند المتكلمين ليس بركن انما الركن فيه التصديق وهو قائم لا يحتمل السقوط
بحال وصار غيره وهو الاقرار باللسان عرضة للعوارض فيسقط بالاكراه التام وما كان
من حقوق العباد ومن جنس ما يحتمل السقوط من حقوق الله تعالى كالصوم ونحوه فانه
يحتمل السقوط باصله بان يبيح صاحب المال او يعرض له عارض يباح له الفطر
لكن دليل السقوط لما لم يوجد في هذا الشيء المحرم وعارضه امر فوقه وهو الاكراه اوجب
العمل بالامر العارض باثبات الرخصه ووجب العمل ايضا باصله بان بقي محرما
وهذا المكره صار آثما بنيه مخمصه فانه يحل له تناول طعام غيره رخصة لا اباحة مطلقة لان
حرمته لحق صاحبه وهو لم يبحه حتى اذا ترك ذلك فمات كان شهيدا باذلا مهجته في
رضا الله تعالى مؤثرا رضاه على هواه بخلاف طعام نفسه لانه القى نفسه في التهلكه
واذا استوفاه ضمنه لان ماله معصوم وذلك مثل تناول محظور الاحرام عن ضرورة
بالمحرم فانه رخص له تناوله وان كان معصوما بالحرام كذا هنا رخص له التناول
لكن اذا تناوله ضمنه

فصل المعرفات

الالهام وهو الايقاع في الروع من علم يدعو الى العمل به من غير استدلال بآية ولا نظر
في حجة ليس بحجة ولا يجوز العمل به عند الجمهور وقال بعض الصوفية انه حجه في حق
الاحكام يجوز العمل به لقوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها اي عرفها في القلب ولانه اذا
جاز ان يلهم النحل كما قال تعالى واوحى ربك الى النحل الايه حتى عرفت مصالحها بلا
نظر منها فالمؤمن بذلك اولى لانه تعالى شرح قلبه بالنور ليهتدي به الى مصالح الامور
قال الله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقال عليه السلام اتقوا فراسة
المؤمن فانه ينظر بنور الله وما الفراسة الا خبر يقع في القلب بلا نظر في حجه وقال عليه السلام
لوابصة وقد سأله عن البر والاثم ضع يدك على صدرك فما حاك في قلبك فدعه وان افتاك
الناس وافتوك اي ما اثر فيه واوقع فيه انه ذنب فدعه فقد جعل رسول الله عليه السلام شهادة
قلبه بلا حجه اولى من الفتوى حجه وهذا دليل للجعفريه وهو قوم من الروافض فعندهم
لا حجه سوى الالهام وقال عليه السلام ان يكن في هذه الامه محدث فهو عمر اي ملهم وقال ابو بكر
الصديق رضي الله عنه القى الي ان ذا بطن خارجة جاريه وما الا القا الا الالهام وكان كما

الهم وقالت الامه ممن اشتبهت عليه القبله فصلى بغير تحر بقبلة القبله لم يجز وان صلى
بالتحري بقبله جازت فدل ان الالهام حجة من الله تعالى للمؤمن كرامة له الا انه اذا عصى
وعمل بهواه حرم تلك الكرامه والحجه للجمهور قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنه الا من كان
هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فالزمهم الكذب لعجزهم عن
برهان يمكن اظهاره فلو كان الالهام حجه لما الزمهم الكذب لعجزهم عن اظهار الحجه ولما تحقق
العجز فان الالهام حجة باطنه لا يمكن اظهارها فلا يتحقق العجز عنه اذ الوقوع في القلب
كان ثابتا وقال الله تعالى ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به فالله تعالى وبخهم
عن عجزهم عن اظهار الحجه على ما ادعوا من آله غير الله لا برهان لهم به ولو كانت
شهادة قلوبهم لهم حجه لما لحقهم التوبيخ فثبت ان الحجه التي يصح العمل بها هي ما يمكن
اظهاره من النص والآيات عرفت حججا بالنظر الذي يمكن اظهارها والحكمة في قوله لا برهان
له به وان كان الشرك باطلا اصلا ليشتغل السامع بالبرهان فيدله البرهان على
بطلان الشرك وحقيقة ان الله تعالى واحد لا شريك له وقال عليه السلام من فسر القرآن
برايه فليتبوأ مقعده من النار وهو جائز بالرأي المستفاد من النظر والاستدلال
باصول الدين بالاجماع فثبت ان المراد به الرأي بلا نظر في الاصول ولان ما يقع في
قلبه قد يكون بالهام من الله تعالى وقد يكون من الشيطان كما قال وان الشياطين
ليوحون الى اوليائهم وقد يكون من النفس كما قال ونعلم ما توسوس به نفسه فما
يكون من الله تعالى يكون حجه وما يكون من الشيطان او النفس لا يكون حجه ولا يكون
حجة مع الاحتمال ولا يمكن التمييز بين هذه الانواع الا بعد النظر والاستدلال باصول
الدين واذا استند الى ذلك يكون ذلك احتجاجا بالدليل لا الهاما ولانه مشترك الدلالة فانه
اذا قال اني الهمت بان هذا اقوله حق فخصمه يقول اني الهمت بان ما تقوله باطل فاذا
قال لخصمه انك لست من اهله يقابله خصمه بمثله ولان خصمه يقول اني الهمت بان القول
بالالهام باطل فالالهام حجه اولا فان قال حجه بطل قولهم وان قال لا فقد اقر ببطلان الالهام في
الجملة واذا كان الالهام بعضه صحيحا وبعضه باطلا لم يمكن الحكم بصحة كل الهام على الاطلاق
ما لم يقم دليل صحته وحينئذ يكون المرجع الى الدليل دون الالهام ومثله يقول على المعتزلة
في قولهم كل مجتهد مصيب ان اجتهد فادى اجتهاده الى ان المجتهد يخطئ ويصيب فانا مصيب

ام مخطی ح

في الاجتهاد ام مخطئ فان قالوا انك مخطئ فقد بطل قولهم كل مجتهد مصيب اني اجتهدت فأدى
اجتهادي الى ان المجتهد يخطئ ويصيب فانا مصيب في هذا الاجتهاد فان قالوا انك مخطئ فقد
بطل قولهم كل مجتهد مصيب وان قالوا انك مصيب في اجتهادك فقد اوضحه قول من يقول ان
المجتهد يخطئ ويصيب وقوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها معناه ان عرفها طريق الخير والشر
بطريق العلم وهو الايات والحجج واما وحي النحل فلا كلام فيه لان الله تعالى اضاف ذلك الى ذاته
حيث قال واوحى ربك وما يكون من الله تعالى فهو حق لا محالة انما الكلام في شيء يقع في قلبه و
لا يدري انه من الله تعالى ام من الشيطان ام من النفس فنقول ان هذا ليس بحجة وشرح الصدر
بنور التوفيق حتى ينظر في الحجج وحبوة القلب انما يكون بهذا ولا ينكر كرامة الفراسة ولكنا لا نجعل
شهادة القلب حجة لجهلنا انها من الله تعالى ام من الشيطان ام من النفس وحديث وابصة
ورد في باب ما يحل فعله وتركه فيجب ترك ما يريبه الى ما لا يريبه احتياطا لدينه على ما شهد قلبه
فاما ما ثبت حله بدليله فلا يجوز تحريمه بشهادة قلبه وكذا ما ثبت بدليله فلا يحل تناوله
بشهادة قلبه واما حديث عمر رضي الله عنه ففيه انه كان مخصوصا به ونحن لا ننكر هذه الكرامة
وانما ننكر اثبات الشرع به وعمر رضي الله عنه كان يعمل في المشروعات بكتاب الله وسنة رسوله
والاجتهاد وما كان يدعو الناس الى ما في قلبه والتحري ليس من باب الالهام فالالهام عندهم
يكون للعدل التقي لا للفاسق الشقي والتحري مشروع في حق الكل على ان التحري هو العمل
بشهادة القلب عند عدم سائر الادلة الشرعية والعقلية بنوع نظر واستدلال بالاحوال
بطريق الضرورة والالهام ايضا عند عدم الدلائل الاربعة يكون حجة في حق الملهم لا في
حق غيره كالتحري لا عموم لحكاية الحال اذ الداخل في الوجود هو الواحد من الاحوال كما
في قولهم فلان دخل الدار وهذا لان الاصل ان لا يكون قول الراوي حجة لانه ليس بصاحب
الحجة انما هو الوحي او الاجتهاد وانما جعل حجة ضرورة انه حكى عن صاحب الوحي
والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا ضرورة في العموم فلا يثبت لا شيء في الاصل الاباحة
عند جمهور المعتزلة وطائفة من الفقهاء الحنفية والشافعية منهم الكرخي حتى يرد الشرع
بالتغيير او بالتعيين الى غيره وقال بعض اصحاب الحديث والمعتزلة ببغداد الاصل فيها
الحظر حتى يرد الشرع مقررا او مغيرا وقال اصحابنا وعامة اصحاب الحديث الاصل فيها
التوقف وهو قول الاشعري غير ان اصحابنا يقولون لا بد ان يكون له حكم اما الحرمة

بالتحريم الازلي او الاباحة ولكنا لا نقف على ذلك بالعقل فنتوقف في الجواب لا الخلو عن الحكم
بل لعدم دليل الوقف وعندهم لا حكم فيها اصلا لعدم دليل الثبوت وهو الخبر عن الله تعالى
على لسان صاحب الشرع وكان الخلاف بيننا وبينهم في كيفية التوقف وواجب العقل و
محظوره وما فيه ضرر بنفسه او بغيره خارج عن موضع الخلاف وجه الاباحة
قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا اخبر بانه خلق لنا على وجه المنة علينا وابلغ
وجوه المنة اطلاق الانتفاع فثبت وقال تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج
لعباده ولان الانتفاع بها خال عن المفسدة اذ الكلام فيه ولا ضرر فيه على المالك
فيثبت اباحة الانتفاع بها كالاستظلال بحائط الغير والنظر في مرآته وجه
الحظر انه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فلا يجوز كما في الشاهد وجه الوقف ان
طريق ثبوت الاحكام سمعي وعقلي والاول غير موجود وكذا الثاني لانه لا يقطع على
احد الحكمين فان من قال بالاباحة عقلا يجوز ورود الشرع في ذلك بعينه بالحظر
ينقله من الاباحة الى الحظر ومن قال بالحظر عقلا يجوز ورود الشرع بالاباحة في
ذلك بعينه فينقله من الحظر الى الاباحة وما قطع العقل عليه لا يجوز تغييره كشكر المنعم
ونحوه حكم الله تعالى عند الاشعرية خطابه المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير
فالاقتضاء يتناول اقتضاء الوجود واقتضاء العدم اما مع الجزم او مع جواز الترك فيتناول
الواجب والمحظور والمندوب والمكروه واما التخيير فهو بالاباحة وهذا لان
خطاب الله تعالى اذا تعلق بشيء فاما ان يكون طلبا جازما للفعل وهو الايجاب او غير
جازم وهو الندب او طلبا جازما للترك وهو التحريم او غير جازم وهو الكراهة او يكون
مخيرا بين الطرفين وهو الاباحة فظهر بهذا التقسيم ماهية كل واحد منها والاشكال عليه ان
حكم الله تعالى لما كان خطابه وخطابه كلامه قديم فيلزم ان يكون حكم الله تعالى بالحل في
المحرمة قديما وهو باطل لان حل الوطء في المنكوحة وحرمته في الاجنبية صفة فعل العبد
ولذلك نقول هذا وطء حلال وفعل العبد محدث وصفة المحدث لا تكون قديما ولانه يقال
هذه المرأة حلت لزيد بعدما لم تكن كذلك وهذا مشعر بحدوث هذه الاحكام ولانا نقول
المقتضي لحل الوطء التزوج او ملك اليمين وما يكون معللا بامر حادث لا يكون قديما

ثبت ان الحكم يمتنع ان يكون قديمًا والخطاب قديم فالحكم لا يكون عين الخطاب واجابوا
عنه بان معنى كون الفعل حلالا هو كونه مقولا فيه رفعت الحرج عن فعله ومعنى كونه حرامًا
هو كونه مقولا فيه لو فعلته لعاقبتك فحكم الله تعالى هو قوله والفعل متعلق القول وعندنا
حكم الله تعالى صفة ازلية لله تعالى وكون الفعل واجبا وفرضًا وسنة ونفلا وحسنا وحرامًا
وحرامًا محكوم الله تعالى ثبت بحكمه وهو ايجاده الفعل على هذا الوصف وانما سمي حكم الله تعالى
في عرف الفقها والمتكلمين بطريق المجاز اطلاقا لاسم الفعل على المفعول وهو نظير حمله
التكوين والمكون فالتكوين عندنا صفة ازلية لله تعالى وهو فعله حقيقة والمكون مفعوله
وهو حادث باحداثه الازلي لوقت وجوده ثم المحكوم الذي سمي حكما مجازا وهو الواجب
وكذا وكذا صفات الافعال لا نفس الفعل لان نفس الفعل حصل باختيار العبد وكسبه
وان كان خالقه هو الله تعالى والحكم ما ثبت جبرا شاء العبد او ابى وعند المعتزلة حكم
الله تعالى اعلامه ايانا بكون الفعل واجبًا او مندوبا او مباحًا او حرامًا والدليل في اللغة
فعيل بمعنى فاعل وكان اسما لفاعل الدلالة كالدال ومنه يقال يا دليل المتحيرين اي هاديهم
الى ما يزول به حيرتهم ومنه دليل القافلة وهو من يرشدهم الى الطريق الا ان كلامه يسمى باسمه
مجازا وفي الاصطلاح ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم والنظر عبارة
عن ترتيب تصديقات علمية او ظنية ليتوصل بها الى تصديقات اخر والاستدلال طلب
الدلالة كالاستنصار طلب النصرة وقيل هو ان ينتقل الذهن من الاثر الى المؤثر
كالدخان مع النار على عكس التعليل فليس من مفهوم اللفظ ولاية ما يوجب علم النفس ولذلك
سميت معجزات الرسل ايات قال الله تعالى ولقد اتينا موسى تسع ايات بينات وقال
فادهبا باياتنا وهي المعجزات لان المعجزة توجب علم اليقين بصدق الرسول وهي في اللغة
عبارة عن العلامة قال الله تعالى فيه ايات بينات اي علامات واضحات وقال
غيره اياتها العشر اي علاماتها والحجة ماخوذة من قولهم حج اي غلب سميت حجة لانها
تغلب من قام متمسكا بها والزمته حقا وهي مستعملة فيما كان قطعيا او غير قطعي والبرهان
نظير الحجة وكذا البينة والعرف ما استقر في النفوس من جهة شهادات العقول وتلقته
الطباع السليمة بالقبول والعادة ما استمروا عليه وعادوا له مرة بعد اخرى والجدل

وفي الاصطلاح

ماخوذ من الجدل وهو الفتل والاحكام ومنه حبل جديل ومجدول اي محكم الفتل و
عبارة عن دفع المرء خصمه عن افساد قوله بحجة او شبهة وقيل هو تخاوض يجري بين متنازعين
ليحقق حق او ليبطل باطل او لتغليب ظن وهو يتناول جدل الكلام وجدل الفقه واما حقيقته
فمنع قصد فاعله ان كان قصده الغلبة والعناد فمذموم واليه اشار عليه السلام ما ضل قوم بعد
هدى الا اوتوا الجدل وان كان قصده اظهار الحق فمحمود واليه الاشارة بقوله تعالى وجادلهم بالتي
هي احسن واما ادبه فتجنب الاضطراب بما سوى اللسان من الجوارح والاعتدال في
خفض الصوت ورفعه وحسن الاصغاء الى كلام صاحبه وجعل الكلام بينهما مناوبة
لا مناهبة والثبات على الدعوى ان كان مجيبًا والاصرار على الانكار ان كان سائلا و
الاحتراز عن التكلم في مجلس الشغب لانه لا يظهر فيه الحق من الباطل والاعراض عن الغضب
وقصد الاستهزاء فان ذلك يذهب طراوة الكلام ويحول بينه وبين المرام والسبب الداعي الى
السوال من المسترشد انما للحصر كذا حكى ابو علي في كتاب الشيرازيات عن النحاة
وقولهم حجة وفي تفسير الامام فخر الدين الرازي رحمه الله بان ان للاثبات وما للنفي فيقتضي ذلك
بعد التركيب اذ الاصل عدم التغيير وحينئذ اما ان يبقى على نفي المذكور واثبات غير المذكور
واثبات المذكور ونفي غيره والاول باطل بالاجماع فتعين الثاني وهو المراد بالحصر كلام صاحب المفتاح
قال فيه وترى ائمة النحو يقولون انما تاتي اثباتا لما يذكر بعدها ونفيا لما سواه ويذكرون لذلك
وجها لطيفا يسند الى علي بن عيسى وكان من اكابر ائمة النحو ببغداد وهو ان كلمة ان لما كانت
لتاكيد اثبات المسند للمسند اليه ثم اتصلت بها ما المؤكدة لا النافية على ما يظنه من لا وقوف
له بعلم النحو ضاعف تاكيدها فناسب ان يضمن معنى القصر لان قصر الصفة على الموصوف
وبالعكس ليس الا تاكيدا للحكم على تاكيد ولان ما تجيء لمعان جمة فالحكم بانها للنفي حكم بلا دليل
ولان ما هنا كافة فلا يكون للنفي كما في انما ولعلما وكانما وليتما ومنع البعض الحصر
بانما محتجا بقوله تعالى انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم فانا اجمعنا
على من ليس كذلك فهو مومن والجواب ان معناه انما الكاملون الايمان

والحمد لله رب العالمين تم الكتاب بحمد الله ...

احمد

احمد نظيف

اخذته في مقابلة خمس و ستين و مائة
درهم في محروسة قسطنطينية سنة سبعين و تسعمائة
في شهر ذي الحجة

[illegible] [illegible]
٢١٧٠ = ٤٢